LA VIE SPIRITUELLE

FAIRE LA VÉRITÉ

P.-R. RÉGAMEY. . . . . Voir ce que l'on voit
J. LECLERCQ. . . . . Un témoin de l'évangélisme

MAITRES D'ORAISON

Et. GUIOT . . . . . Saint François de Sales
S. JEANNE DE CHANTAL . . . Oraison et Renoncement
P. BLANCHARD . . . . Sainte Thérèse d'Avila : prier pour les prêtres

J. GAILLARD . . . . . Foi et sacrement
Ph. ROUILLARD . . . . . Redécouverte du jeûne
A. ALTER . . . . . Patrice de la Tour du Pin

ÉDITIONS DU CERF

FÉVRIER 1960

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :

A. PLÉ, A.-M. HENRY, B. BRO, O. P.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an.	13 N. F.	21 N. F.	10 N. F.
Six mois	6.50		
Étranger	15 N. F.	24 N. F.	11 N. F.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles.	165 F. B.	265 F. B.	120 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C.F. 2311, Genève . .	17 F. S.	28 F. S.	12,50 F. S.

LE NUMÉRO (FRANCE ET ÉTRANGER) : 1.80 NF

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

Abonnement spécial
pour les religieuses contemplatives :
8 N. F.

★

Adresser la correspondance à :

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53

PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. TAItbout 82-74, 52-39.

42e ANNÉE — N° 458 T. CII — FÉVRIER 1960

LA VIE SPIRITUELLE

Février 1960
N° 458

Vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité

Éphésiens 4, 23-24.

OMMAIRE

FAIRE LA VÉRITÉ

« Le prêtre et le lévite, le pharisien, le docteur de la loi, le ribe tueraient, s'ils pouvaient, le bon Samaritain. » Phari-ïsme, mensonge, fausse abstraction ou tricherie : la recherche pirituelle n'exempte pas de ces vices. Hélas, que d'illusions olontairement installées et consacrées, dans nos vies, dans nos ommunautés, sous couvert de surnaturel. Certes, il ne s'agit us de tomber à l'opposé dans un refus des conditions humiliées e l'existence humaine et de rejeter la Rédemption. Mais « faire vérité », apprendre à « voir » — avec patience sans faux pro-hétisme — ce n'était pas superflu dès l'épître aux Éphésiens elire les chapitres 4 et 5),... même dans l'Église de Dieu. En ette analyse de nos médiocrités et de notre pharisaïsme en face e la vérité, c'est tout un traité de la conversion que nous pro-ose le P. Régamey.

Et Dom Jean Leclerq nous rappelle que c'est la première equête de la sainteté. Voir la réalité, accepter la vérité qui n'est eut-être pas celle que l'on avait prévue. « Boniface et Grégoire rrivent dans un pays pauvre. Qu'y font-ils ? Ils imitent les pôtres. En quoi cela consiste-t-il ? Ils travaillent de leurs mains, our eux et pour les autres, ils prêchent, ils mènent la vie com-une... » Et il ne s'agit pas seulement d'une requête, mais finale-ent de la seule voie vers la sainteté. La vérité, nous l'avons, ien sûr, et nous le savons, mais il s'agit de la faire. « Celui qui it la vérité... » Jn 3, 21.

.-R. RÉGAMEY, O.P. VOIR CE QUE L'ON VOIT 121

. LECLERCQ, O.S.B. SAINT LIUTGER. UN TÉMOIN DE L'ÉVANGÉLISME AU VIII^e SIÈCLE. 144

MAITRES D'ORAISON

De tous temps, les âmes d'oraison ont été des âmes de combat. Quels maîtres plus lucides, plus vrais que François de Sales et Jeanne de Chantal ? Leurs exigences et leurs justesses nous jugent, tant elles sont simples et vraies.

De tous temps les prêtres ont été en péril de défaillance. Et l'urgence du combat ne pouvait pas laisser insensible un esprit comme celui de Thérèse d'Avila. Elle nous apprend que le réalisme de la prière n'a pas à s'acheter au détriment de la lucidité... même si celle-ci est parfois crucifiante.

Et. GUIOT.	Un guide de lecture pour saint François de Sales ..	161
Sainte J. DE CHANTAL.	Oraison et renoncement ...	178
P. BLANCHARD.	Sainte Thérèse d'Avila, prier pour les prêtres ..	184

CHRONIQUES

J. GAILLARD, m.b.	Foi et Sacrement. Jalons pour une théologie œcuménique	197
Ph. ROUILLARD, o.s.b.	Redécouverte du jeûne	202
A. ALTER.	Patrice de La Tour du Pin, une poésie de « demande ».	205
B. BRO, o.p.	A travers les revues	209

VOIR CE QUE L'ON VOIT

Avez-vous donc des yeux pour ne pas voir?

(Jr 5, 21; Ez 12, 2; Mc 8, 18[1])

Le plus difficile est de voir ce que l'on voit[2].

(PÉGUY, *Notre Jeunesse.*)

I. — LES SIMPLES CONSTATATIONS

Comme c'est curieux! Pourquoi donc, en toutes choses, est-il ıbituellement si difficile de discerner, et puis de dire, l'essentiel ı le décisif, — qui paraît si évident, si simple, dès qu'on l'a raiment *vu*? Quelle peine ce papa, sur le bord de la mer, se ɔnne — une peine tout à fait inefficace — pour apprendre à son ıfant à « faire la planche »! Ne s'est-il donc pas rendu compte ı'il suffit de mettre à la renverse la tête dans l'eau, la face ulement émergeant, et qu'alors ça y est! On ne peut pas ne pas ɔtter. Regarde petit, comme c'est drôle! Je tâche de me noyer. ais pas moyen! Ma tête ne veut pas plonger, et elle fait flotter ut mon corps! Il n'y a *que* cela à faire constater, mais bien *cela*.

1. Cf. Dt 29, 4; Ps 115, 5; Is 6, 9; 30, 10; Mt 13, 13-15; Jn 12, 40; n 11, 8.

2. Le texte authentique de Péguy est : « Il faut toujours dire ce que l'on t. Surtout, il faut toujours, ce qui est plus difficile, voir ce que l'on voit. » us supprimons la première assertion parce qu'elle n'est pas soutenable.

Les bons artisans discernent ainsi *ce qui est décisif* dans les gestes de leur métier. Dès le départ, ils en exigent de leurs apprentis l'exécution parfaite, ou si la qualité de ce mouvement demande un long entraînement, du moins dès le départ ils orientent avec rigueur vers elle, ils savent bien dans quel sens très déterminé on l'obtiendra. Oui, pourquoi donc ce qui est si patent et si net demeure-t-il méconnu du plus grand nombre qui, très précisément, reste toujours médiocre du fait de cette méconnaissance?

Liberté et pouvoir d'attention.

J'entends chaque matin passer sous ma fenêtre une troupe d'enfants qu'on mène jouer. Ils ne chantent pas, ils braillent. Nul ne s'est donc jamais soucié de leur faire sentir ce qu'est un son juste et modulé, ne leur a fait découvrir la joie de le goûter et de le réussir eux-mêmes; pourtant pas un enfant sur cent ne demeure insensible à cette joie, pourvu qu'on les y ouvre et qu'on leur fasse percevoir combien est horrible ce qui la trahit, combien cela est vil.

Tiens! si peu de réflexion sur nos petites expériences débouche vite sur le souci de la noblesse humaine. Au fond, c'est lui qui nous a mis en éveil à ses expériences élémentaires où il ne paraissait pas en cause. Il y était en cause immédiatement! La noblesse de l'homme est la liberté. Or, concrètement, la condition de sa liberté est son pouvoir d'attention[3]. S'il demeure dans un état confus où il ne discerne pas l'élément qui est décisif pour sa conduite, il n'émerge pas du réseau des forces aveugles qui se jouent de lui.

Quand on a constaté comme il est simple et facile de faire bien une chose que presque tous font mal et néanmoins comme

3. Si un lecteur à l'esprit philosophique veut approfondir cette vérité, le mieux, à notre courte connaissance du moins, est de réfléchir (dans quelque grande bibliothèque) sur la remarquable suite d'articles que Jean Laporte publia dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de 1931 à 1934 (un article par an), sur « Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas d'Aquin ».

sque tous, après avoir vu qu'elle est si simple et si facile, éfiniment continueront à la faire mal, on en vient à penser cette sorte d'impossibilité de voir *sérieusement* ce que l'on t est une des plus étranges énigmes que nous présente l'hu-nité en sa condition de misère. Si on la perçait, peut-être evrait-on de vives lumières sur l'homme en cette condition. Il t y avoir là, comme dans un atome d'apparence indifférente, grandes énergies. Laissées à elles-mêmes, elles gâtent tout; onnues et retournées, ne rendraient-elles pas la vie meilleure? Quoi qu'il en soit, le phénomène devrait être étudié de préfé-ce dans un de ces cas où ce n'est *en rien* plus difficile de faire n que de faire mal et où l'on ne voit pas, en surface du moins, elles passions peuvent durcir la coutume fâcheuse. Voici, par emple, des religieux qui se servent au chœur de grands anti-onaires reliés. Ils ont constaté que ces reliures souffrent d'être uchies, ce qui arrive quand on les appuie, penchées, contre montant; en revanche elles restent en bon état si on les pose, bout, sur la tranche. Quelles causes cachées agissent donc ur que ces religieux s'obstinent à remettre en place ces livres la façon défectueuse? Ne percevra-t-on pas la malfaçon de ntradiction intérieure et, pour ainsi dire, d'interversion de anchement qui joue en de pareils cas? Pourquoi, très souvent, routines donnent-elles par préférence force de loi à de tels fauts plutôt qu'aux mouvements justes?

Mieux vaut, sans doute, ne pas trouver les réponses à ces estions. On a tout lieu de supposer qu'elles seraient désagréa-s à entendre, et cela rendrait irritantes la remarque de tels ts et leur correction. Mieux vaut attirer sur eux l'attention mme sur des phénomènes qui n'auraient aucune signification rituelle en eux-mêmes, mais dont il faut bien constater combien gâtent la vie. Ils deviennent de très dommageables tares dans euvre de Dieu, lorsqu'ils sont certains défauts de tenue, cer-nes façons affreuses de parler en public ou de célébrer; des nières fâcheuses dans les relations humaines. Alors les traiter mme s'ils étaient de simples détraquements de mécanismes à eux ajuster peut aider à en faire prendre conscience, ainsi e du tort qu'ils causent.

On peut craindre qu'ils se développent toujours davantage,

tant l'homme s'absente de ce qu'il fait, tant son attention s'émousse. Aux idées qui passent dans son ciel comme des nuages, il réagit peu. Elles sont trop nombreuses, trop disparates, trop fuyantes. Il prétend s'y « intéresser », elles ne l'engagent pas. A plus forte raison n'accorde-t-il pas à des façons d'être qu'il méprise comme matérielles l'attention qui lui révélerait leur valeur de vie totale.

La disproportion a l'air trop évidemment énorme entre l'importance que l'on donnerait à la chose et le peu d'intérêt que celle-ci paraît mériter. S'arrêter à réfléchir sur la façon de poser un livre!... Sur une manière de se tenir!... Quel ridicule, n'est-ce pas ? La négligence est donc trop compréhensible. Mais prenons garde une bonne fois que le temps nécessaire à cette réflexion et à l'orientation résolue de bonnes habitudes est comme rien par rapport à la vie ultérieure durant laquelle, sans cela, le comportement sera fâcheux. Gageons que l'on a houspillé Denis Papin : « Ne faites donc pas tant d'histoires pour un couvercle de marmite qui se soulève! La vapeur d'eau a toujours soulevé les couvercles et nul jamais ne fut assez sot pour se mettre martel en tête à ce sujet! » Or le progrès des sciences et celui des techniques se font par de très longues observations, expérimentations, mises au point de détails infimes. La disproportion qu'exige une certaine qualité de vie est bien loin d'être aussi grande! Mais ne nous étonnons pas qu'elle paraisse ridicule à ceux qui vivent n'importe comment. Le fait devrait devenir notoire : l'on n'est jamais assez *explicite* dans les indications que l'on donne au départ pour faire constater ce qui permettra à la vie d'être belle. Et cette beauté a l'efficacité de toute qualité symbolique : elle rayonne dans toute la personne, comme lui est néfaste, et à son action, la grossièreté de petites choses qu'elle croit négligeables.

Médiocrité et pharisaïsme.

Les habitudes défectueuses ont ceci de navrant qu'elles prennent — nous l'avons rappelé — *force de loi*. Alors, qu'un être

le paraisse, qu'il essaie de faire percevoir le défaut invétéré, simplement que sa seule présence détonne comme une cha- ole pure dans un sanctuaire du XIX^e siècle, le refus de voir se rcit.

En chaque milieu humain, des lois tacites s'imposent, auto- itisme d'habitudes spécifiquement opposées à l'esprit qui est, principe, celui de ce milieu : par exemple, dans maintes com- unautés contemplatives ou apostoliques, quelle sottise habituelle s préoccupations, des propos, de toute l'atmosphère, voire ême quelle mesquinerie, parfois quelle bassesse! combien toute ualité en est débilitée ou, par réaction contre le milieu, déviée! La médiocrité est auto-dissimulante. Elle ne va contre aucune i écrite que vous pourriez lui opposer pour la révéler à elle- ême. Elle facilite plutôt la mise en règle avec la lettre des rescriptions! Comme elle correspond à un éveil insuffisant de esprit, l'inconscience relative dont elle procède s'aggrave tout aturellement avec elle. La bonne volonté elle-même la favorise, clinant à l'indulgence, d'autant plus qu'en chacun et dans l'en- mble du milieu de réelles qualités invitent à trouver que le veau n'est pas trop bas. Chacun peut multiplier les examens conscience, les pousser fort loin avec un grand zèle d'amen- ement, sans soupçonner jamais cette médiocrité : on fait ces amens en vertu (ou plutôt par le maléfice) d'une conscience qui, ès précisément, a perdu le sens de ce qu'elle aurait à voir. en va de même des auto-critiques communautaires.

Si vous demeurez sensibilisés à ces défauts, quoiqu'ils vous gnent aussi, convenez-en — et certains critères inopinés, sou- in, vous le manifestent —, tout conspire à vous empêcher de s faire percevoir : les occasions que vous espérez ne viennent s; longtemps vous n'osez croire que vous ayez raison contre esque tous; vous devez beaucoup à ce milieu, qui continue à us être vital; vos propres défauts vous démoralisent, et on us les souligne d'autant plus que l'on sent davantage vos serves; les quelques avertissements que vous tentez égarent us qu'ils n'éclairent, parce qu'ils ne peuvent être aussi explicites 'il faudrait; du reste des maladresses les gâtent, et souvent us irritez par les saillies intempestives qui vous échappent. nsi vous confirmez les autres dans leur bonne conscience. Tout

conspire à installer la médiocrité dans la conscience elle-même, comme une norme qui la commande, bien loin que la conscience puisse la déceler (et c'est ainsi que les vieilles familles religieuses deviennent irréformables).

Le durcissement du refus de voir en vient à un véritable *pharisaïsme,* puisque désormais la médiocrité fait loi. Qu'on y prenne garde : il n'y a pas que le pharisaïsme proprement dit : celui de l'excellence. Jadis le P. Congar a judicieusement dénoncé « le pharisaïsme du publicain », celui qui éclate quand le publicain se dit : « Moi, je ne suis pas comme cet horrible pharisien, là-bas! » Mais la médiocrité installée, satisfaite, devient aussi dure et cruelle qu'une excellence sûre d'elle-même. En quelque ordre que ce soit, prétendre *assurer* les valeurs nécessaires par la simple conformité aux *lois* qui régissent cet ordre, c'est le pharisaïsme même. Il consiste essentiellement dans cette *satisfaction* (au sens étymologique du mot (*satis-facere*) : comme si c'était faire assez que d'obéir aux lois. Le pharisaïsme est *suffisance*. Les médiocres canonisent la médiocrité, telle qu'ils la font règner dans leur milieu.

Si telle est la difficulté de *voir,* lorsque les réalités paraissent assez indifférentes ou anodines, quelle ne sera-t-elle pas quand elles mettront en cause de grands intérêts, de grandes passions!

II. — Une révolution

A vrai dire, cette apparence d'anodin, d'indifférent, est trompeuse. Les vanités sont trop sensibles; à moins d'une humilité singulière, la plus bénigne médiocrité devient méchante dès qu'elle se voit médiocrité! Elle devine alors obscurément qu'en elle affleurent d'assez affreux instincts — qui, de fait, sont en nous tous. Ce soupçon fondé, qu'elle ne peut éclaircir et qu'elle refuse, ajoute à son irritation de surface un désarroi malsain qui l'aggrave. Instinctivement, elle surcompense. Surtout, rien ne serait plus terrible pour quelque médiocrité que de craquer sous les poussées de l'esprit. Cette dernière difficulté est si décisive qu'il faut nous arrêter un peu à y réfléchir, avant d'en venir au cas où « voir ce que l'on voit » serait reconnaître des

res évidemment graves et, très évidemment, bouleverser la c.

L'éveil de l'esprit est toujours dangereux.

Qu'il s'agisse de l'Esprit divin lui-même ou de l'esprit humain, oujours l'éveil de l'esprit est dangereux. *Voir* vraiment quoi que e soit est révolutionnaire. D'une part, en effet, le *statu quo* umain est toujours défectueux de quelque manière; d'autre part, 'esprit, étant exigence d'infini, ne s'arrêterait jamais d'inventer n nouvel au-delà de l'état où il intervient, même si cet état ne omportait pas de failles. L'antique langage chrétien exprimait cela 'une façon saisissante par le mot de *metanoïa*. Ce terme signifie n passage *au-delà* (*meta*), et c'est le premier effet en l'homme de irruption de l'Esprit, de la grâce : le regard spirituel va *au-delà* e la médiocrité présente, à plus forte raison du péché. La con- aissance (*noé*) à laquelle il accède est celle d'un mode nouveau e vie et c'est, à la façon de la Bible, une connaissance bien plus ue théorique : réelle au point d'être réalisatrice; elle change le ens de l'existence, elle en opère le retournement, la « conver- ion ». *Metanoïa* est le nom biblique de la *pénitence*.

Pour être le principe d'une révolution, l'esprit n'a nul besoin e découvrir des choses inouïes. Péguy y a insisté : ce sont les dées les plus simples et depuis toujours connues qui font les évolutions. Il n'est que de les *voir* pour de bon. Le créancier qui dresse à Dieu sa prière s'avise un matin de ce qu'il dit : « Re- nettez-nous nos dettes, comme nous remettons à qui nous doit. » 'oilà ce créancier en révolution.

Mais tant dans l'esprit que dans l'état des choses qu'il vient aire éclater, il nous faut reconnaître des facteurs qui le retien- ent.

Nous disons que l'ouverture infinie de l'esprit est le principe 'une inquiétude sans mesure, d'une mise en cause incessante. C'est vrai, mais comme ce même esprit reconnaît ce que les tres divers ont de spécifique, son regard ne se fixe pas sur le eul point qu'il désigne aux efforts, au-delà de l'état présent des

choses; il comprend aussi quel droit ont ces choses d'être telles qu'elles sont. Une exigence d'*absolu* qui déchire sans discernement le tissu complexe du réel est névrotique. Lorsqu'elle est spirituelle, l'exigence de l'absolu donne, tout au contraire, valeur au relatif.

Or les choses apparaissent à l'esprit comme si complexes qu'un bouleversement en elles y ferait un mal pire que la médiocrité de leur état présent. La vieille sagesse populaire en avertit, répétant : « Le mieux est l'ennemi du bien. » Du reste, l'appréhension que ressentent les médiocres à l'égard de tout ce qui rendrait leur vie plus noble est un avertissement pathétique. Ne nous étonnons pas qu'elle les rende cruels : trop cruelle leur serait l'aventure où l'esprit les appelle! Ils sentent qu'ils n'auraient pas de quoi la soutenir. Ils n'y auraient pas droit. Il faut bien que l'esprit compose avec eux. Il retient son regard, il éteint ses feux, sans quoi il ne pourrait plus poursuivre la conversation. Finalement, presque toujours, un esprit est neutralisé par l'avarice des cœurs.

Pas d'imagination fausse.

Comment donc obtenir de quelque médiocrité qu'elle croie à la lumière, aux énergies, qu'une vie plus haute suscite? Précisément, c'est parce qu'on n'y croit pas qu'on est médiocre. Ah! distinguons. Consentir à notre noblesse ne nous accordera pas certains talents dont nous ne sommes pas doués, et c'est vrai qu'ils nous seraient nécessaires pour répondre aux requêtes d'une vie plus difficile. Téméraire est l'esprit, s'il nous jette dans des complications que nous n'avons pas de quoi résoudre. De ce mal un faux « surnaturel » est coutumier; c'est un des abus les plus odieux de l'espérance surnaturelle[4] que de nous mettre dans les situations qui ne sont pas faites pour nous et de compter sur la grâce pour nous y débrouiller. Éprouvons donc nos talents et

4. L'un de ceux où tombent le plus fréquemment directeurs spirituels, supérieurs religieux, « personnes de piété »...

s forces. Mais distinguons de ces pouvoirs auxquels effective-nt nous ne pouvons prétendre l'ouverture de l'esprit, la généro-sité du cœur. Il arrive que nous nous méprenions longtemps sur *seuil* que le Seigneur nous presse de franchir[5]. Nous nous le gurons comme un changement de nos façons de vivre dont nous mmes certainement incapables. Cette imagination fausse ajoute découragement à notre marasme; au vrai, elle déguise une xigence impérieuse qui effectivement s'impose, mais qui est eaucoup plus celle d'une meilleure façon d'être que d'une modi-cation à apporter dans les éléments extérieurs de nos vies. Pour ûr, ce progrès devra se concrétiser en des réformes réelles, seu-ment il se peut que ces dernières soient à peine visibles aux émoins de nos actes.

Dans la médiocrité d'une situation que l'on ne peut vraiment hanger, c'est une grande révolution que d'ouvrir certaines dimen-ions intérieures. Du coup, la situation n'est plus spirituellement médiocre, même si les apparences n'en sont guère modifiées. Que vos compagnons de vie s'obstinent à rester ce qu'ils sont, otre gentillesse lucide envers eux contribue à vous faire éviter eur contagion, mieux que ne faisaient vos « sorties » blessantes. Elle aura quelque chance de leur ouvrir les yeux à bien des hoses qu'ils refusaient de voir lorsque vous tentiez de les y orcer. Y avez-vous réfléchi sérieusement, ce qui est pour vous, à uste titre, certitudes, n'est pour vos compagnons de vie, sincè-ement, qu'opinions bizarres et inopportunes, irritantes. Tant ue vous les leur affirmez comme des données indubitables, vous 'êtes donc pas à leur longueur d'ondes. Vous n'avez quelque hance de leur ouvrir les yeux qu'en leur faisant apercevoir peu peu, opportunément et avec amour, les choses qui vous ont menés vous-mêmes à vos convictions actuelles. A eux de faire le même chemin! Tant qu'ils ne l'auront pas fait d'eux-mêmes, ce e sera pas *leur* chemin; vous ne pourrez pas les y faire marcher; ous ne pourrez que les y tirer malgré eux, et vous voyez bien ue leur répugnance est plus forte que vos convictions. Mieux alent trois pas qu'ils croiront faire de leur propre initiative que

5. Au sujet de ce *seuil,* voir *Redécouverte du Jeûne,* Éd. du Cerf, 1959, . 412-413.

les beaux progrès que vous exigez d'eux, puisque ces progrès leur sont impossibles. Loin que votre jugement abdique, reconnaissez qu'il progresse en maîtrise et en acuité, à s'assouplir de cette façon-là. Vous ne pouvez plus dire que l'avarice des cœurs le neutralise. La générosité de vos cœurs a grandi d'être devenue plus intelligente, intelligente jusqu'à comprendre la sottise. Tant pis pour qui se figure que vous vous êtes diminués! Si votre taille paraît réduite, c'est comme celle du prophète qui fait passer sa vie dans l'enfant mort[6].

III. — L'inacceptable

Nous nous mettions jusqu'ici, par hypothèse, dans la situation, très fréquente, qui n'est pas vraiment *scandaleuse*. Maintenant, qu'est-ce que *voir* une situation qui l'est? Qu'est-ce que lui dire le : *Non!* sans lequel quiconque la connaît n'est plus digne d'être homme, à plus forte raison chrétien?

Prenons notre exemple loin de nous, afin de toucher le moins possible à certaines passions. Un livre récent nous le fournit. L'abbé Steinmann vient de publier un petit volume : *Pour ou contre Danilo Dolci*[7].

En Sicile, à une trentaine de kilomètres de Palerme, dans le district de Partinico : « Si 122 millions de revenu net sont partagés entre 52 propriétaires, d'un autre côté, 255 millions sont répartis entre plus de 11.000 petits propriétaires. Les rares journées de travail sont payées 300 à 350 lires, ce qui équivaut à 225 et 275 francs par jour; aussi le tiers des familles est porté sur la liste des pauvres... L'unique hôpital a vingt lits et l'école, au début de l'année seulement, est fréquentée par la moitié des enfants d'âge scolaire. » Pas besoin d'une vive imagination pour se figurer la misère que de tels chiffres signalent : les onze mille petits propriétaires doivent vivre avec un revenu moyen d'environ 23.000 lires par an! Une immense documentation précise la situa-

6. 1 R 17, 21; 2 R 4, 34.

7. Coll. « Tout le monde en parle », Éd. du Cerf. — J'ai déjà parlé de D. Dolci dans *La Vie Spirituelle* de décembre 1957, pp. 469-472.

on, révèle, par exemple, à Palerme, les nombreuses pièces où on couche à six, les 144 logements pour lesquels il n'y a qu'un seul W.-C... Chômage, famine, ignorance, maladies, banditisme, désespoir, avilissement...

Voir une telle situation, c'est d'abord faire ce qu'on peut pour la connaître. Remarque-t-on assez, dans la parabole du bon Samaritain, ce prêtre et ce lévite — serait-ce par hasard que le Seigneur fait tenir par des « hommes d'Église » ce rôle odieux? — qui, l'un après l'autre, *voient* le blessé au bord de la route, mais prennent l'autre côté et passent (Lc 10, 31-32) ? Le Samaritain, lui, *s'approche* (verset 34). Dolci, tout à la fois entre personnellement dans la condition de misère — « Il faut participer pour comprendre », dit-il — et se livre aux plus rigoureuses enquêtes. Ce qu'il voit, ce qu'il tente de nous faire voir est proprement scandaleux : est de nature à faire *tomber* au-dessous de l'humain, dans le péché pratiquement inévitable, dans le crîme, dans toute vilenie, et dans la mort. « Agir vite (et bien), car on meurt », est le titre du premier livre de Dolci.

Contre le réel : notre fausse abstraction.

Par malheur, la plupart des gens ne veulent pas *voir* que de telles situations comportent, en fait, une quasi-fatalité de chute. D'une façon plus ou moins implicite ils opposent au fait un raisonnement abstrait : Puisque ces malheureux sont des hommes, ils ont de quoi réagir à leur situation; s'ils tombent dans le crime et dans toutes les formes de l'avilissement, ce n'est donc pas fatal, c'est leur faute. Selon cette mentalité, plus nous concevrons une haute *idée* de l'homme, plus aussi nous nous ferons illusion sur ses possibilités de fait, et donc plus — paradoxalement, mais c'est ainsi — nous prendrons notre parti des conditions fâcheuses, ne voyant pas qu'elles empêchent cette belle idée de se réaliser.

Les chrétiens devraient être les derniers à retourner ainsi l'abstraction contre le réel. Tout le Nouveau Testament les met en éveil à la condition de misère et à l'obligation de se précipiter au secours des pauvres, bien loin qu'il suppose ces derniers capa-

bles de s'élever d'eux-mêmes à une vie normale. La généralité des fidèles n'ont pas sérieusement écouté Léon XIII, lorsqu'il a rappelé l'enseignement classique selon lequel la vie est moins qu'humaine si certaines conditions de développement ne lui sont pas assurées. Au-dessous d'un certain niveau (qui change avec les époques), il faut, pour vivre simplement en homme, un héroïsme qui est tout à fait en dehors de possibilités même peu communes. De telles conditions de misère vont jusqu'à briser le ressort qui éveillerait l'idée de réagir.

Que des hommes soient en fait condamnés à être moins que des hommes, cela est intolérable au simple sens humain. Le superflu de qui possède est *dû* à la misère : « Il n'est plus ton bien, crie Danilo Dolci au possédant; tu serais un voleur si tu ne le donnais pas, *maintenant que tu sais*. » Les mises au point que pourront faire les moralistes seront scandaleuses si elles escamotent cette évidence, si elles l'édulcorent, si leurs abstractions justifient le refus d'un réel aussi impératif. Si les mises au point des moralistes sont nécessaires, c'est pour faire respecter cet appel de la misère. Il prime. Tant que des hommes ne peuvent avoir une vie humaine, l'obligation première est de la leur assurer[8], et si tel est le cri de la conscience simplement humaine, à plus forte raison est-il celui du cœur chrétien : ce cœur est commandé par le précepte d'aimer le prochain comme le Seigneur nous a aimés (Jn 13, 34; 15, 12), d'un amour sacrifié et rédempteur.

Maintenant que tu sais, toi qui es homme, et toi qui es chrétien, à quelle révolution n'es-tu pas obligé, dans quelle aventure jeté!

IV. — Comment nous refusons de voir ce qu'on nous montre

Mais précisément, c'est l'énormité des aventures auxquelles nous sommes appelés qui nous paralyse. Dans la perspective où nous nous trouvons maintenant : celle des tâches qui sont inéluctables puisque inadmissibles sont les situations, deux difficultés que nous avons déjà rencontrées nous arrêtent et demandent une

8. Cf. *Non-violence et conscience chrétienne,* p. 327.

flexion nouvelle : la complexité des choses est si inextricable
e nous ne pouvons remédier aux maux sans trancher dans de
xcellent, léser des droits certains, causer d'autres maux que
nt de sages estiment pires; et telle nous apparaît notre insuffi-
nce par rapport aux requêtes des situations que toute tentative
e notre part semble ridicule. Heureusement certains hommes
mme Danilo Dolci nous apprennent à regarder ces deux diffi-
ltés avec une lucidité qui, loin de nous abattre, nous rend cou-
ge. Dans le monde d'aujourd'hui, les « belles âmes » semblent
ouées à l'échec, après n'y avoir mis que trouble. Un Dolci nous
it comprendre comment ce sort n'est pas fatal, à quelles con-
itions.

Ne pas sous-estimer.

A la condition, d'abord, de ne pas sous-estimer difficultés et
sques. Dans une situation comme celle de la Sicile, on est tenté
e ne voir qu'une « conjuration d'intérêts égoïstes », ainsi que
on a coutume de dire. Les choses ne sont pas si simples. Pour
ir, en de tels cas, bien des intérêts se liguent pour maintenir un
at qui leur est profitable. Mais les conjurations d'intérêts sui-
ent des lignes qui existent déjà dans les données naturelles, dans
s rapports humains. Elles les aggravent, certes, mais ces forces
ueraient de toute manière, comme des fatalités. C'est elles qu'il
ut voir, c'est d'elles qu'il faut rompre le réseau. Il faut repérer
les points par où la mort s'infiltre le plus ». Si les « conjura-
ons d'intérêts » sont si redoutables, c'est parce qu'elles corres-
ondent à ces données et les consolident. Qui sait si elles n'en
aissent pas avec plus de spontanéité qu'elles ne procèdent de
mbinaisons concertées? Non seulement elles ont bonne cons-
ence, mais quiconque canonise « l'ordre établi » légitime les
gissements de ceux qui en jouent le jeu. Toutes sortes de valeurs
gnes de respect et d'amour s'y trouvent du reste engagées : des
aditions, des biens de famille, et même ce qui fit jusqu'à main-
nant les conditions de la pratique religieuse.

A l'esprit de voir ensemble l'obligation primordiale et ces

valeurs à respecter. A l'amour d'aller effectivement aux hommes, à tous tels qu'ils sont, au lieu de n'être qu'un zèle dur de justicier; on ne fera jamais trop remarquer quelles haines effectives se déguisent en l'amour de l'humanité ou en celui d'une catégorie d'hommes. L'amour vrai ne va pas à l'humanité abstraite, ou à une classe, il va aux hommes existants, et déchiré comme il l'est parce qu'ils le sont entre eux, il unit d'autant plus fort en lui ceux qui s'opposent, que leur opposition lui paraît plus irréductible; il croît d'autant plus en douceur qu'il risque davantage de se perdre dans la violence et l'amertume. Où est le secret de cette réussite rare? Dans la recherche des solutions créatrices. L'ouverture à toutes les données de la situation et la concentration constante de tout l'être sur l'essentiel, dans l'interrogation inlassable des données, concrétisent les intentions qui risquent de demeurer dans leurs contradictions ou de n'être que théoriques et velléitaires.

La simplicité du regard.

La découverte des solutions demande du génie. Il y faut cette simplicité d'enfant qui dégage soudain du chaos la lumière ordonnatrice. Mais nous autres qui n'avons pas de génie, notre longue patience, notre petit bon sens, notre timide bonne volonté ont de quoi tendre vers ce qu'un jour aperçoit un Danilo Dolci. Et quand il l'a vu, et quand il l'a dit, comment ne pas le voir aussi? Comment notre bon sens et notre bonne volonté n'en sont-ils pas tonifiés? Comment notre patience trop passive ne devient-elle pas un courage pour entreprendre?

A Partinico, Dolci n'excite en rien les 11.000 malheureux qui n'ont pour vivre que 23.000 lires par an contre les 52 propriétaires dont le revenu dépasse deux millions. Son étude lui fait découvrir (il est ingénieur et s'entoure d'autres techniciens) qu'une digue permettrait à un petit fleuve qui se perd dans la mer d'irriguer la région. On a trouvé « tout de suite » sept ou huit cent millions de lires en dix ans pour la police; si l'on avait fait la digue, il n'y aurait eu ni banditisme ni chômage. « Il n'y au-

même pas assez d'hommes pour cultiver ces terres nouvel-
»

insi le regard se porte-t-il *au-delà* de la misère présente, sur facteurs qui la commandent et il y découvre les solutions. Ne voyez-vous pas? »... « Venez voir comment... » « Qu'on nne seulement conscience!... » Celui qui voit multiplie les pels parce que la tâche le dépasse. Comme nous sommes tous demment dépassés, nous nous excusons tous de notre inertie. is quand celui qui a *vu* nous a montré les causes du mal et moyens du salut, nous sommes le prêtre et le lévite de la rabole si nous ne concentrons pas nos efforts sur les objectifs 'il désigne.

Un nouvel alibi.

Ici intervient une nouvelle abstraction : la question, pensons-us, regarde les pouvoirs publics. Certes! On les prévient les emiers. Leur inertie nous apprend alors ce qu'ils sont : aussi straits que possible, immense système qui non seulement ne ut pas proportionner son action aux urgences, mais qui subit pressions des grands égoïsmes, des grandes cupidités et des ssions collectives. Le tumulte de ces dernières — que l'on pelle « l'opinion publique » — est au régime des oppositions litiques, des luttes de classes, des préjugés nationaux, du bien-re des possédants, des engouements de l'actualité. Que dans ce multe retentisse le cri : « Il faut agir vite, car on meurt! » peu hommes s'inquiètent de voir, de comprendre et d'agir; la plu-rt demeurent plus intéressés par le cinéma et le sport; presque us ceux qui s'émeuvent interprètent le drame selon leur propre ame, voire leur comédie. Pour les gens « d'ordre », Dolci est « agitateur politique », et on le jette en prison. Pour les belles nes, il est un pornographe, parce que ses enquêtes révèlent squ'à quel avilissement l'état des choses dégrade les malheu-ux. Pour les chauvins, il diffame l'Italie aux yeux du monde, et police lui retire son passeport. Pour toutes les sortes de bien-nsants, il fait le jeu des communistes et se compromet avec

eux. Pour trop de catholiques, il est un séducteur dangereux qui risque de faire prendre pour la charité surnaturelle un simple humanitarisme.

Évidemment ces deux dernières opinions lui sont particulièrement préjudiciables et appellent une mise au point. Quant au communisme, l'abbé Steinmann est explicite à souhait, Dolci a reçu le prix Lénine, et il n'y est pour rien. « J'accepte aussi bien l'argent que la prison », a-t-il dit avec son humour, et il a donné tout cet argent. Des communistes travaillent avec lui, comme il accueille tous les concours : il n'en aura jamais assez. « Si je savais, déclare-t-il, qu'un protestant ou un communiste fasse du prosélytisme chez moi, je le renverrais immédiatement. » Il rêve d'être invité au Kremlin, afin d'y faire un discours sur la non-violence. Sa doctrine et sa conduite sont aux antipodes de la violence marxiste. L'abbé Steinmann montre pertinemment comment son action est de nature, en fait, à profiter à la « démocratie chrétienne ». Mais les passions sont trop fortes. Le commun des hommes du XX^{e} siècle ne perçoit rien qu'en termes de « droite » et de « gauche ». Dolci échappe avec le sourire à toutes les classifications. C'est une chose que les sectaires d'aucun parti ne pardonnent.

Dolci et la charité.

Sur « les incidences religieuses », l'abbé Steinmann est étrangement court. Il dit bien que l'œuvre de Dolci est pour les catholiques « un rappel à l'ordre bienfaisant, les prémices d'un espoir nouveau », et c'est dire l'essentiel. Mais il faut répondre aux inquiétudes des catholiques : Dolci, disent-ils, a « un vernis chrétien qui peut tromper nos frères dans la foi ». — Il ne les trompe en rien. Dolci ne prétend nullement faire œuvre explicitement chrétienne. Il a dit à l'abbé Steinmann : « Ici les gens ont en majorité une mentalité préchrétienne... Il faut éveiller le sens moral le plus élémentaire. Ma tâche est de déblayer le terrain. » L'auteur de cet article l'a entendu répondre à quelqu'un qui lui demandait s'il était chrétien : « Je voudrais l'être. » Aucune équi-

ue n'est donc possible. Ce que vous appelez un « vernis chré-
n » vient authentiquement de l'Évangile et vous devriez vous
réjouir. C'est beaucoup plus qu'un « vernis », c'est l'anima-
n la plus vive et la plus totale, mais s'avouant réduite au seul
n de l'amour du prochain.

— Mais, insiste-t-on, sans l'amour de Dieu, l'amour du pro-
ain n'est pas la charité. — De quel droit préjugez-vous que
olci n'aime pas Dieu et que ce n'est pas la grâce qui suscite son
nour? Sainte Jeanne d'Arc vous répondrait en sa simplicité :
S'il n'est pas en grâce, que Dieu vous y mette vous-même! Et
vous y êtes, faites-en vous-même les actes encore mieux que
i! »

— Mais que reste-t-il d'une action sociale chrétienne lorsqu'on
sépare de son fondement dogmatique? Il faut la lumière de la
vélation chrétienne pour découvrir la plénitude de la dignité des
olétaires et leurs droits. — Que signifie cette insistance? Il est
op clair qu'il ne peut être encore question pour l'instant de cette
énitude, ni même, faut-il donc le répéter, d'une action sociale
écifiquement chrétienne. Alors pourquoi prolonger cette mau-
ise querelle? Tout est, hélas! tellement plus simple! Ne man-
uons pas cependant de remarquer ici une nouvelle variété du
mbinat des prétentions au surnaturel et de la dégradation de la
ture qui est, décidément, une déviation majeure du christia-
sme moderne : on veut que les catholiques se réservent pour
ne « plénitude » d' « action sociale chrétienne », qui est impos-
ble en l'occurrence et n'est donc encore qu'une abstraction, et au
m de ce fantôme on détourne les chrétiens de l'action la plus
gente selon le Christ. On méconnaît la consistance propre aux
alités humaines, comme s'il fallait la profession d'une foi expli-
te pour que ces réalités aient valeur dans leur ordre. Qu'est
evenue notre foi, si elle sert à nous empêcher de faire l'œuvre du
n Samaritain! Un Samaritain n'était pas — comme Dolci —
ns la communion. Voyez-vous le Seigneur retenir ses disciples
aider le bon Samaritain! Le prêtre et le lévite ne passent plus
aintenant de l'autre côté de la route avec quelque honte : ils
gardent la misère du haut de leurs plus beaux principes.

V. — Qu'est-ce donc que voir ce que l'on voit ?

« Prêtres et lévites » de toutes sortes ont beau neutraliser autant qu'ils peuvent un Dolci, il mord plus réellement sur la misère que les opportunistes. L'action de ceux-ci se perd dans les compromissions, et du reste le but que l'on poursuit est de faire accéder à l'humain, d'obtenir qu'il y ait « plus de franchise, de limpidité » dans les rapports; il y faut des moyens purs, commandés par la conviction que « la vérité raisonnable est la plus forte des forces ».

« Nous sentons, écrivait Mounier[9], qu'une certaine densité d'égoïsme, d'injustice et de mensonge demande qu'on lui oppose le prix d'un don total. » Mais ce jeune intellectuel ajoutait des mots qui ne pourraient être de Dolci : « Et qu'on la crie (cette injustice) si on ne peut pas la vaincre. » L'homme d'action, l'homme de l'action qui est purement amour, se contente de laisser parler les choses. Il le fait avec cette absence de passion, cette tranquillité, cette douceur, inoubliables pour quiconque a entendu un exposé de Danilo Dolci. Ce qu'il voit, ce qu'il montre, il ne le qualifie pas d'*égoïsme,* d'*injustice,* de *mensonge.* Il décrit les faits, il démêle les causes, autant qu'il peut. Forcément, il juge, lui qui dit, par exemple : « Cessons de demeurer du côté des plus forts et de leur laisser la possibilité d'étouffer les autres, par principe », ou encore : « Mieux vaut vivre au bagne avec les victimes que libre avec les privilégiés. » L'esprit est fait pour juger, et lorsque ce sont les choses de la vie qu'il constate, son jugement exprime nécessairement une valeur. Mounier n'excède en rien, lorsqu'il dit : ceci est *égoïsme,* ou *injustice,* ou *mensonge.* On ne peut prendre conscience des données d'une société, en vue d'une réforme morale, sans qualifier ces données, *telles qu'elles apparaissent.* L'interdiction de juger, si grave, si souvent enfreinte, porte sur la signification profonde des conduites; Dieu seul l'aperçoit. Mais chacun sa vocation. Dolci n'est pas un mora-

9. Dès 1932, *Les directions spirituelles du mouvement* « *Esprit* », Bull. des Amis d'E. Mounier, mars 1959.

et n'a pas une intention de réformateur. Il est le bon Samaritain.

Qualifier ce qu'il voit nuirait à son propos plus encore qu'à celui d'un clinicien. L'obligation d'une objectivité scientifique, sur laquelle il insiste contre les fanatismes, les idéologies, a une très grande portée. Elle fait beaucoup plus que mettre à même de découvrir les causes des phénomènes et résoudre les difficultés », d'apaiser les passions toujours menaçantes et d'abord d'une pure indignation; elle convainc les esprits droits, et elle seule donne quelque chance d'ouvrir les yeux des responsables. Peut-être, au reste, sont-ils moins coupables qu'ils ne sont les jouets des mécanismes montés très loin d'eux. En tout cas, c'est à eux-mêmes de prononcer à leur sujet des mots tels qu'*égoïsme* ou *mensonge*. Ce n'est pas à celui qui les aide à se convertir.

Le « rappel à l'ordre » que nous adresse un Dolci est très précisément un rappel de l'*obligation évangélique*. On a généralement oublié qu'elle est l'obligation de croître selon la poussée intérieure de la graine, du feu, du levain jeté en nous par Dieu qui est l'instinct du Saint-Esprit, notre véritable loi, la grâce, la divine *agapè*[10]. C'est l'obligation d'étendre aussi loin que nous pourrons dans ce monde de ténèbres et en notre âge glaciaire la zone de la lumière et de la ferveur divines. Plus on réfléchira sur cette nature véritable de l'obligation chrétienne, la mettant en rapport avec toutes les expériences que comporte la vie, plus on se rendra compte que *là* doit être la grande conquête spirituelle du christianisme en notre temps. Elle est à peine commencée. Une fois qu'on l'a vue, c'est passionnant d'en reconnaître un peu partout les amorces qui se rejoindront, et toutes les autres conquêtes spirituelles de notre époque attendent d'elle leur véritable sens et leur efficacité. C'est *là* que sera le principe du renouvellement de la morale.

10. Voir *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1957, pp. 158-166, ou *Non-Violence et Conscience chrétienne*, pp. 106-122.

Aller au bout de soi-même.

Voir ce qu'on voit, c'est pousser l'action selon ce qu'on a de lumière, aussi loin que le permettent ce qu'on a de forces et la résistance du monde. S'aveugler au sujet de ce qu'on voit, c'est se dispenser de s'engager ainsi, parce qu'on réduit la loi à la lettre de ses formules. Sans l'esprit, qui est le principe de la croissance, la lettre de toute loi *tue,* en ce qu'elle restreint l'obligation à une mise en règle, alors que la vie est dépassement. « Le prêtre et le lévite », le pharisien, le docteur de la loi, le scribe tueraient, s'ils pouvaient, le bon Samaritain. Ils accordent, en effet, la garantie des lois à l'ordre qui est devenu de tant de façons un désordre si cruel. Ils y engagent les principes les plus sacrés. L'esprit installé dans ce système, ils ne voient même pas la misère que désormais sécrète « l'ordre » tel qu'il est, en fait, vicié. La poussée de la vie et de l'amour nécessairement attente à cet « ordre » qui n'a plus guère droit à ce beau nom.

La conscience s'ouvre à la fois, corrélativement, à une vue douloureuse, perspicace, de l'état des choses, et à une vue exigeante des progrès qui s'imposent. « Comme l'humanité reste informe et douloureuse et inachevée! » s'écrie Dolci. Il perçoit ce qu'Albert Camus appelle[11] « cette violence diffuse qui est à l'échelle du monde et de l'histoire ». A quoi correspond l'obligation sans mesure d'une vie plus généreuse. Mais avoir sérieusement cette double vision, c'est mettre la perspicacité et la générosité sans mesure qu'elle comporte dans l'humble accomplissement de ce qui est à notre mesure et à notre portée. Comme Gandhi déclarait (à la suite de Newman) : « Un pas à la fois me suffit », Dolci garde sa mesure : « Je vais pas à pas. » Il nous apprend à voir ce qui est à notre portée. La plupart d'entre nous, Français, ne pouvons rien pour la Sicile, mais nous avons l'Algérie et combien d'autres « secteurs de misère » à reconnaître et à « prendre en charge ». Stimulés par son exemple et son esprit, nous ferons œuvre de paix par « des efforts de perfection, une action person-

11. *L'homme révolté,* p. 211.

et organisée, *de caractère si vif et si créateur qu'elle engen-a des réactions en chaîne.* » Nous verrons alors que nous vons beaucoup plus que nous ne croyons. « Tu verras que la leur te donnera des ailes. »

Dolci espère que la *vue* réelle de la misère suscitera partout de ites communautés, « équipes de techniciens, dit l'abbé Stein-nn, dévoués corps et âmes et recherchant en commun avec la pulation des remèdes moraux et des remèdes techniques, unis-nt, comme le préconise Dolci, un appel à la base avec une pla-ication au sommet. L'existence de ces communautés, telle est n la tâche d'aujourd'hui. Tant que l'on n'aura pas reconstruit petites communautés, solidement liées et insérées en pleine vie, n'aura pas vraiment l'instrument nécessaire à une action rale profonde. Dolci pense — et il a raison — que de telles mmunautés sont appelées à prendre en charge des millions nommes, non pas directement, ce qui serait impossible, mais r l'exercice de leur compétence et la force de leur contagion. abbé Steinmann précise : « C'est par de semblables équipes 'on pourrait tenter de résoudre le problème de la misère en rique du Nord. »

Dieu merci, l'on reconnaît dans ces mots l'idée de bien des mmunautés de toutes sortes qui de toutes parts naissent, ou nt nées, ou qui même, plus ou moins aveugles et convention-lles jusqu'ici, *voient* de plus en plus que telle est leur raison être, que tel doit être leur esprit. C'est réaliser la forme de e qui correspond le plus intégralement à la prise de conscience, fin réelle, déjà quelque peu réfléchie et intégrale de l'*obliga-n évangélique.* Mais dérisoire est la disproportion de ces quel-es gnérosités et des tâches qui s'imposent.

Trop d'images devant nos yeux.

Entendrons-nous l'apostrophe biblique : « Vous avez donc des ux pour ne pas voir! » Nos yeux s'ouvrent à trop d'images, par télévision, le cinéma, les magazines, les journaux, les voya-s, la multitude des scènes d'une seule journée d'aujourd'hui.

Nos yeux croient voir, et nos esprits croient savoir, parce que l'enseignement et l'information les préviennent de millions de choses. (Du reste comment choisies, — et comment déformées ?). Il n'est pas exclu que notre connaissance demeure *réelle* dans cet afflux de notions et d'images, et théoriquement elle devrait croître même en *réalité*. Quelques rares hommes, comme Dolci, en sont les preuves. Mais ils nous avertissent aussi de la « mystique » exigeante jusqu'à la croix dont il faut être possédé pour cela, de l'ascèse que devient toute la vie. Sinon l'afflux des images et des notions est une inflation désastreuse, émoussant notre attention, excitant nos désirs, agitant et embrouillant notre esprit, rendant blasé notre amour. Voir ce que nous voyons serait voir du centre de notre être, ouvrir à ce que nous voyons notre *cœur,* au sens biblique du mot.

Ce serait reconnaître l'essentiel, c'est-à-dire ce qui importe le plus à la vie et à la mort du monde, ce serait le reconnaître selon un discernement évangélique, et reconnaître selon l'Évangile l'incidence de nos destinées personnelles en ce drame. Voir ainsi l'essentiel et comprendre par rapport à lui nos destinées, cela ne fait pas deux temps successifs (quoique dans les temps où nous étudions les données du drame humain nous soyons — répétons-le — obligés à la rigueur scientifique du psychologue, de l'économiste, du clinicien...). La connaissance chrétienne du monde et la fidélité dans la voie personnelle s'éclairent l'une l'autre à longueur de vie. Au fond, il en est ainsi parce que la voie personnelle particularise au cas d'une vocation le grand drame du salut en cours. « Connaître la volonté de Dieu », pour saint Paul[12], ce n'est pas se faire une idée abstraite du plan que Dieu a dessiné à notre sujet, c'est nous assimiler, à longueur de vie, au Mystère rédempteur, de telle sorte que nous discernions la forme que nous devons lui donner selon les vicissitudes du temps. A nous de *faire* « la volonté de Dieu », de la fabriquer, si l'on peut dire! Non seulement voir ce que l'on voit comporte l'engagement vital selon ce qu'on a vu, mais réciproquement l'on ne voit

12. Voyez Ep 1, 9-10, 17-19; 3, 3, 18-19; 4, 13; 23, où « connaître la volonté » de Dieu est l'assimilation personnelle au Mystère, par la foi vive, et c'est ainsi que l'on peut avoir, en conséquence, le discernement de « ce qui plaît au Seigneur » : 5, 10, 17.

réellement que si l'on engage sa vie. On ne « vient à la lumière » que si l'on « *fait* la Vérité[13] ». Or la vérité de la vie est amour, et amour créateur. Nous n'avons rien vu à tout ce que nous croyons connaître, tant que nous ne donnons pas notre vie pour que nos frères aient plus de vie, de la vraie vie selon l'Amour.

P.-R. Régamey, o. p.

13. Jn 3, 21.

P. S. — On ne saurait trop recommander l'opuscule cité n. 9. C'est le rapport qu'Emmanuel Mounier avait présenté à ses amis réunis en 1932 à Font-Romeu en vue de la fondation d'*Esprit* et dont il a tiré un tout autre parti dans le manifeste du premier numéro : « Refaire la Renaissance. » Admirable charte d'une spiritualité chrétienne « engagée », dont on s'étonne, à presque trente ans de distance, qu'il soit si actuel. C'est qu'il prend les choses par le fond et non à fleur d'actualité.

SAINT LIUTGER

*Un témoin de l'évangélisme au VIII^e siècle**

Toutes les sources qui nous informent au sujet de saint Liutger, mort évêque de Munster en 809, sont des documents monastiques : nous disposons d'un écrit de Liutger lui-même — la *Vie de saint Grégoire d'Utrecht* — et de quatre écrits successifs qui transmettent son souvenir : ces quatre *Vies de saint Liutger* datent du IX^e^ et du XII^e^ siècle; elles maintiennent présente parmi nous l'image que de nombreuses générations d'auteurs et de lecteurs ont eue de lui au cours d'une longue période. Elles ne racontent pas seulement une série de faits, mais elles jalonnent une évolution spirituelle qui fut continue, homogène; elles livrent l'interprétation qu'on a donnée et gardée de ces faits, l'idéal que l'on a illustré à leur occasion, dans un milieu vivant, celui de l'abbaye bénédictine de Werden.

Essayons de caractériser la tradition dans laquelle s'insère saint Liutger, d'après ces documents qui nous disent ce qui s'est passé, dans son milieu de vie, avant, pendant, après sa vie terrestre : évoquons donc successivement ses maîtres, son action, ses disciples enfin[1].

* Allocution prononcée à Werden, le 27 juin 1959, à l'occasion du 1150^e^ anniversaire de la mort de saint Liutger.

1. L'auteur de la *Première vie,* Altfrid, ne devait mourir que quarante ans après Liutger; il était donc un témoin proche des événements, et bien digne de foi. La *Seconde vie* fut écrite par un moine anonyme de Werden vers la fin du IX^e^ siècle. La *Troisième vie* date encore, elle aussi, du

I. SAINT LIUTGER ET SES MAITRES

Le seul écrit de saint Liutger que nous possédions est une Vie de moine, celle de saint Grégoire d'Utrecht, qui fut son maître, son abbé, son père spirituel, qui le forma et fit de lui ce qu'il fut[2]. Lui-même avait été disciple et successeur de saint Boniface à Utrecht, et par lui saint Liutger se rattache aux origines du monachisme en Germanie. Aussi Liutger commence-t-il par faire l'éloge d'une tradition : le moyen de garder la foi, la charité, la paix, c'est la fidélité à ceux qui furent nos pères, qui nous ont engendrés à cette vie de religion, de relation avec Dieu. Et puisque ce Grégoire, qui fut le « précepteur » de Liutger dès ses jeunes années, avait été lui-même élève de Boniface, Liutger ne peut résister au désir de rapporter ce qu'il sait de ces deux hommes de Dieu qui appartiennent à deux générations successives. Lui-même, il le dira plus loin, a connu Boniface : « Je l'ai vu de mes yeux avec ses cheveux blancs et dans sa vieillesse avancée ; il était plein de vertus et des mérites de sa vie. » Et, de plus, saint Grégoire et d'autres lui ont transmis, au sujet du moine-martyr, des souvenirs remontant très près des faits eux-mêmes et dignes de créance.

Or comment se représente-t-il et montre-t-il saint Boniface ? Il distingue en son existence, après qu'il eut quitté son Angleterre natale, deux phases d'une importance égale : la première fut celle d'une préparation sans laquelle la suivante n'eût pas été possible. En effet, Boniface commence par être pauvre, conformément à l'Évangile, et presque solitaire : *pauper evangeli-*

IX^e^ siècle. Enfin la *Quatrième vie* fut composée par un moine de Werden, entre 1125 et 1141 environ. Elle est en vers qui se répartissent en trois longues « litanies » ; elle nous révèle comment, trois cents ans après la mort du saint, on se représentait sa vie, sa sainteté, son œuvre. Les quatre vies ont fait l'objet d'une édition critique de la part de W. Diekamp, *Die Vitae Sancti Liutgeri,* dans *Geschichtsquellen des Bistums Münster,* IV, Münster, 1881 ; H. Börsting, *Das Leben des heiligen Liudger,* dans *Sankt Liudger, Gedenkschrift zum 1150. Todestage des Heiligen,* Essen-Werden, 1959, pp. 13-17, a caractérisé la vie et l'œuvre de saint Liutger.

2. Éd. D. Holder-Egger, dans *M.G.H.,* SS, XV, 1, pp. 66-79.

cus et propemodum solitarius[3]. Les Pères du désert avaient dit : *Fuge, sede, tace*[4]. Boniface les imite en leur manière d'entendre l'Évangile : il se détache de tout, se fait ermite, adopte une vie toute adonnée au repos de la contemplation : *sanctam sessionem suam*[5]. Patient, il restera dix ans dans cet état : sept ans à Woerden, puis trois ans à Achttienhoven, où il a son premier disciple ; avec lui, il passera encore trois années à Velzen, dans un endroit qui le rapproche des païens de Hesse et de Thuringe[6] : il est près d'eux, il n'est pas encore parmi eux. Admirons ce vrai moine, tel que Liutger se le représente : ce n'est plus un novice : il a été formé dans son abbaye d'Angleterre, mais il s'impose une retraite de treize ans, passée dans la prière solitaire, entièrement consacrée à la recherche de Dieu. Liutger ne dit pas — non plus, d'ailleurs, que les sources contemporaines — que Boniface se soit mis dans la retraite avec l'intention d'en sortir pour aller évangéliser. Il le présente plutôt comme un solitaire qui, tel saint Jean Baptiste, saint Benoît, fut un jour appelé par Dieu à faire du bien aux âmes non plus seulement par son union à Dieu, mais par son action près des hommes.

Boniface devient missionnaire

Et en effet, ainsi préparé à la grâce, et par la grâce, Boniface devient missionnaire. Cette vocation nouvelle est encore l'œuvre de la grâce : il entend un appel et un avertissement de Dieu : *admonitus a Deo*[7]. A la retraite, à la *sessio,* succède une autre

3. Ch. II, pp. 67, 12-13.

4. Apophtegme d'Arsène, transmis sous des formes diverses : « Fuge, tace, quiesce », *Verba seniorum,* III, 190, *P. L.,* 73, 801 ; « Oportet fugere homines et sedere in cella », *ibid.,* 189 ; cf. *ibid.,* VI, 10, 1008.

5. *Vita S. Gregorii,* c. 2, p. 67, 13.

6. Sur le contexte historique dans lequel s'insèrent les faits évoqués ici d'après Liutger, voir, par exemple, L. Musset, *La conversion des Germains,* dans S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques,* I, Paris, 1957, pp. 115-124, et *Sankt Bonifatius, Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag,* Fulda, 1954, *passim.*

7. *Vita S. Gregorii,* c. 2, p. 67, 18-19.

forme authentique d'ascèse : la pérégrination. Celle-ci n'est plus seulement pour lui, comme elle le fut pour beaucoup d'autres, un moyen de fuir les facilités qu'offre la vie en société, fût-ce dans une société monastique. Elle est maintenant, comme le sera plus tard celle d'un François d'Assise, directement orientée vers la prédication ; elle constitue, pour ainsi dire, une tournée évangélique. Afin de gagner à Dieu ces peuples qui l'ignorent encore, Boniface se met en route, mais toujours dans la pauvreté, comme un étranger indigent : *peregrinus et egens* ; plusieurs fois des moniales lui offrent l'hospitalité. Pourtant, il éprouve le besoin d'avoir un auxiliaire qui puisse donner lecture de l'Écriture Sainte. Dieu place alors sur son chemin Grégoire encore enfant : après une seule entrevue, la grâce éclairant l'un et l'autre, Boniface lui propose l'austère invitation ; et le jeune homme, assoiffé de détachement, se déclare prêt à tout quitter. Comme Abraham, il veut « oublier ses parents, sa patrie », et s'en aller à l'étranger, *peregre ;* il embrasse généreusement les difficultés de l'exil. Et c'est par là qu'il imite les Apôtres : comme ils avaient abandonné leurs familles, leurs filets, il méprise sa patrie — *contempta patria* — et, Liutger y insiste, il se met « à la suite d'un homme pauvre et étranger, *peregrinum et pauperem* », car Boniface est un pauvre du Christ : *Christi pauperem*[8]. L'accompagner, vivre comme lui, n'est-ce pas pour lui la manière la plus sûre de suivre et d'imiter le Christ ?

Ils travaillent de leurs mains et prêchent.

Boniface et Grégoire arrivent dans un pays pauvre, en Thuringe. Qu'y font-ils ? Ils imitent les Apôtres. En quoi cela consiste-t-il ? Ils travaillent de leurs mains pour eux et pour les autres, ils prêchent, ils mènent la vie commune avec ceux qui accueillent leurs message : ils font ainsi revivre l'Église primitive, *secundum formam primitivae Ecclesiae,* où il y avait « un seul cœur, une seule âme »[9]. Belle histoire que celle de ce

8. *Ibid.*, c. 2, p. 69, 14.
9. *Ibid.*, c. 2, p. 69, 27.

temps où l'évangélisme consiste en une expérience totale de vie chrétienne; le résultat sera l'accroissement du troupeau du Seigneur. Mais tout le travail était en profondeur : il s'agissait de vivre et de réaliser en corps le mystère de l'Église, plus que d'agir et de parler. Derechef, Liutger mentionne la pauvreté et le travail des mains; il montre également que la fécondité de l'effort vint de la persécution. Car la paix, pour l'Église, ne va pas sans dangers : le risque, alors, est qu'on devienne moins généreux : *pigri et inertes in pace Ecclesiae*[10]. Liutger marque aussi que la méthode d'évangélisation adoptée par Boniface et Grégoire implique ces deux activités : non seulement instruire mais construire. A mesure qu'on leur offre de petits terrains, *modica loca territoria*[11], ils y bâtissent des églises et des monastères, comme à Erfurt, à Fritzlar. Ils persévèrent dans leur travail et leur prédication. Alors seulement viennent les richesses, comme une récompense et non comme un moyen.

A cet endroit de son récit, Liutger ne craint pas de signaler un fait qui ne doit pas avoir été unique : « Les laïcs avaient plus de sagesse que les clercs, *erant tunc sanioris consilii laici quam clerici*[12]. » Les laïcs apprennent au clergé à s'élever au-delà du nationalisme; on voulait refuser de voir Boniface évêque, sous prétexte que c'était un étranger, *peregrinus*. Mais ce qui importe n'est-il pas la vertu? Boniface est nommé archevêque de Mayence; il fonde églises et monastères et y laisse des disciples, il organise une vaste chrétienté. Mais au principe de cet effort fécond s'est trouvé le dénuement, le renoncement total. Avant de continuer le récit de la vie de saint Boniface, Liutger rappelle qu'il commença par être pauvre et solitaire : *pauper ille, qui solitarius*[13]. Boniface est envoyé par le roi vers le pape, qui confirme sa mission. Ainsi le Saint-Esprit est à l'œuvre dans toute une société. Liutger nous le montre agissant dans les représentants de la hiérarchie de l'Église, mais également dans les laïcs. Il nous indique aussi quelles sont les garanties les plus

10. *Ibid.*, c. 2, p. 70, 9.
11. *Ibid.*, c. 3, p. 70, 31.
12. *Ibid.*, c. 4, p. 71, 16.
13. *Ibid.*, c. 6, p. 72, 24.

certaines de son action : l'union avec saint Pierre et avec Rome, l'humilité apostolique dont le propre est de compter non sur soi, non sur les moyens terrestres, mais sur la prière du prince des Apôtres. Boniface sent qu'il a besoin de la prière de tous : les Apôtres eux-mêmes avaient une vive conscience de cette nécessité primordiale de la prière; ils demandaient à toutes les églises d'intercéder pour eux. Tels sont les traits marquants par lesquels, d'après saint Liutger, saint Boniface imita les Apôtres.

Grégoire : pauvreté et souffrance.

Après avoir ainsi consacré plus de la moitié de sa *Vie de saint Grégoire* à l'activité et aux vertus de saint Boniface, Liutger en arrive à parler plus explicitement de Grégoire d'Utrecht[14]. Il loue en lui cette humilité qui lui fit suivre saint Boniface avec une âme de disciple. Il signale qu'il aima les livres et que d'Italie il en rapporta un grand nombre, pour son profit et celui de ses disciples. Il évoque particulièrement un cas où saint Grégoire se révéla évangélique. De quelle façon? En pardonnant à des ennemis. Reconnaissons que, sous sa plume — et il n'est lui-même que le témoin d'une tradition — l'évangélisme est de pratiquer l'Évangile au moins autant que de le prêcher. Grégoire devient en Frise le successeur de Willibrord. Il mène la vie commune avec des disciples venus de diverses patries : Angles, Frisons, Francs, Saxons, Souabes, Bavarois. Liutger y voit un fait digne d'admiration, ce dont on a le droit de conclure qu'il constituait déjà une difficile réalisation. Mais tous vivaient alors dans la joie, car ils avaient « un seul père spirituel, et une seule mère : la charité ».

Grégoire est, lui aussi, un homme évangélique, *vir evangelicus*[15]. De quelle façon ? Parce qu'il est détaché des richesses,

14. *Ibid.*, c. 9 sq. Cf. A. Schoerer, *Der heilige Liudger und der heilige Gregor von Utrecht,* dans *Festschrift des Gymnasium Paulinum in Münster,* 1959, pp. 16-27.
15. *Ibid.*, c. 12, p. 76, 20.

parce qu'il vit dans la pauvreté volontaire, dans la simplicité, content du vivre et du vêtement de tous. Il est, de même, conforme au « témoignage apostolique ». De quelle façon ? Parce qu'il désire ce royaume éternel dont saint Paul a écrit que l'œil ne l'a point vu, que l'oreille ne l'a pas entendu, que le cœur de l'homme ne peut s'en faire une idée assez haute. Selon l'exemple et la doctrine des Apôtres, *secundum dictum et formam Apostolorum*[16], il accepte calomnies et persécution ; il ne conserve que ce qu'il faut pour vivre au jour le jour et être vêtu simplement. Il ne garde point de réserves, il distribue tout en aumônes : l'évangélisme est aussi authentique au VIII[e] siècle qu'à l'époque des Ordres Mendiants. Pour couronner cette existence de christianisme intégral, Grégoire se voit offrir une nouvelle épreuve : paralysé durant trois ans, il demeure dans la patience. La maladie rappelle, de la part de Dieu, à cet homme qui fut si actif, que cette vie terrestre est une pérégrination qui achemine vers la patrie, un passage qui conduit à la demeure éternelle. Jusqu'à la fin, Grégoire enseigne ses disciples, il se fait lire les livres saints, il persévère dans la psalmodie. Il s'achemine enfin vers le Seigneur dans la simplicité, « purifié » par cette longue et douloureuse retraite.

Au terme de cette lecture du récit écrit par Liutger, on est en droit de se demander si tout y est d'une égale valeur historique. Sans doute compte-t-il, comme toute œuvre hagiographique, des lieux communs et des amplifications. Sur quelques points de chronologie et de topographie, on peut le prendre en défaut, grâce au témoignage d'autres sources[17]. Aussi bien le résumé donné ici prétendait-il surtout illustrer l'idée que Liutger s'est faite de ses maîtres et qu'il a voulu donner d'eux ; or cette conception,

16. *Ibid.*, c. 13, p. 77, 32.

17. Les inexactitudes du récit du Liutger ont été signalées par Holder-Egger dans les notes en bas des pages de l'édition de la *Vita Gregorii*, citée plus haut, note 2, et par M. Tangl, dans *Neues Archiv*, XL (1916), pp. 768-770. En revanche, un point sur lequel le récit de Liutger complète avec vraisemblance les données que transmettent d'autres sources a été signalé par J. Lortz, *Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des Hl. Bonifatius nach seinen Briefen*, dans N. Hötzinger, *Willibrordus*, Luxembourg, 1940 (réimpression en 1958), p. 279, n. 1.

elle, est incontestable ; elle est une réalité sur laquelle la *Vie de saint Grégoire* ne permet aucun doute. Mais de plus, quant à l'essentiel, on peut dire qu'elle est conforme aux faits que font connaître d'autres textes. Ainsi les dates que Liutger assigne aux différentes étapes de l'activité de Boniface doivent être modifiées [18]. Pourtant le caractère qu'il reconnaît à sa vocation est confirmé par les biographes du saint.

Exilé par ascèse.

Le premier d'entre eux, Willibald, assigne un seul motif au départ de ce Winfrid qui recevra plus tard le nom de Boniface : le désir de quitter ses parents, sa patrie, et de leur préférer l'exil [19]. C'est seulement lorsqu'il constatera, sur le Continent, une reviviscence du paganisme, que Winfrid se demandera s'il lui sera possible de prêcher [20]. Constatant la stérilité de cette terre de Frise, il retourne en son monastère. Là on veut le prendre pour abbé : nouvelle occasion de « refuser les avantages qu'il y a à vivre en sa patrie » ; il redevient pèlerin et, cette fois, se dirige vers Rome, avec des compagnons. Tous y demandent « l'abolition de leurs péchés ». Après quoi Winfrid s'ouvre au pape de son désir d'évangéliser les Germains et reçoit de lui, à leur égard, une mission dont il commence aussitôt de s'acquitter [21]. Il n'est donc devenu évangélisateur qu'à la suite d'une évolution à l'origine de laquelle se trouve une seule aspiration, qui est dans la logique de la vie monastique : la volonté de s'exiler par ascèse.

L'auteur de la seconde *Vie* de Boniface, qui écrit au IX^e^ siècle, ne présente pas les choses différemment. D'après lui, le motif du départ de Winfrid fut le désir du martyre obtenu par

18. Cf. Th. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas,* Fribourg-en-Brisgau, 1954, pp. 108-113; W. Levison, *Vitae S. Bonifacii,* dans *Scriptores rerum germanicarum,* Hanovre-Leipzig, 1905, pp. xlix et 17, notes.

19. *Vita,* c. 4, éd. Levison, p. 15.

20. *Ibid.,* pp. 16-17.

21. *Ibid.,* c. 4-5, pp. 17-23.

l'exil dans une terre païenne. « Comme il avait en abondance tant de biens et de richesses, il commença à réfléchir sur le moyen de sortir du pays où il était né afin d'aller en quelque endroit où il pût être immolé au Seigneur[22]. » Lorsqu'il quittera son monastère pour la seconde fois et définitivement, c'est parce qu'il aura « l'espoir de pouvoir devenir martyr »[23].

Le renoncement total, le désir d'être pauvre et d'être pèlerin, *pauper et peregrinus,* est encore le motif souligné par l'auteur de la *Troisième Vie*[24], puis par Otloh de Saint-Emmeran[25]. Avancera-t-on qu'un tel départ, et l'activité missionnaire qui en sera la conséquence, pour saint Boniface et tant d'autres, étaient sans lien avec l'idéal monastique ? Les paroles du Seigneur qu'on invoque pour les justifier sont celles mêmes qui furent à l'origine de la vocation de saint Antoine : « Si quelqu'un abandonne sa maison et ses frères, son père, sa mère, son épouse, ses fils, ses champs, à cause de mon nom, il recevra le centuple et aura la vie éternelle... Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple[26]. » Après avoir quitté le monde, quitter le monastère pour vivre encore plus solitaire, plus dénué de tout, c'est devenir moine davantage. Ceux qu'on appelle les moines missionnaires, au témoignage des hommes qui les ont le mieux connus, ne sont point sortis de leurs cloîtres avec l'intention de prêcher ; de nombreux textes le démontreraient[27]. Ils s'en sont allés à la recherche du détachement, et, par surcroît, ils ont trouvé le moyen de s'employer au salut des âmes. Liutger a eu raison de mettre en évidence le véritable caractère de la vocation de Boniface, moine avant tout, soucieux de pauvreté, d'exil et de prière, méritant, par son renoncement et par son union au Seigneur, la grâce d'annoncer l'Évangile.

22. *Vita altera,* c. 7, éd. Levison, p. 67.
23. *Ibid.,* c. 8, p. 67.
24. *Vita tertia,* éd. Levison, c. 2, pp. 79-80.
25. *Vita Bonifacii,* éd. Levison, c. 5, pp. 120-121.
26. *Vita tertia,* c. 1-2, p. 78; citations de Mt 19, 29, et de Lc 14, 33.
27. Dans une étude à paraître ultérieurement, je me propose de rassembler des textes à ce sujet. Déjà j'en ai signalé dans une brochure sur *Saint Anschaire,* Saint-Riquier, 1959. Déjà quelques indications sont données dans les pages suggestives de H. v. Campenhausen, *S'expatrier « à cause de la foi »,* dans *La Vie Spirituelle,* n. 453 (août-septembre 1959), pp. 162-181.

II. SAINT LIUTGER ET SON ŒUVRE

Il fallait s'attarder aux maîtres de Liutger, tels que lui-même a voulu les faire connaître, parce qu'ils aident à le comprendre lui-même. Ainsi préparés, nous pouvons parcourir sa *Vie* par Altfrid et en dégager l'essentiel[28], ce qui justifiera l'image traditionnelle que le monachisme, ensuite, présentera de lui.

Une vie très simple.

Encore enfant, Liutger, rapportait-on, jouait aux livres : il s'amusait à en fabriquer de petits avec des feuilles d'arbres ; il faisait semblant de les écrire, en imitant les *scriptores,* et il les apportait à sa nourrice pour qu'elle les conservât. Ce goût précoce pour la lecture était en lui un don de Dieu. Sous l'action de la même grâce, il demande qu'on l'instruise. On le confie à saint Grégoire d'Utrecht, dans l'école d'un monastère. Bientôt il ira faire auprès d'Alcuin, à York, trois ans d'études supérieures ; il en reviendra chargé de livres et d'une solide formation monastique. Sur les entrefaites, saint Grégoire est décédé. Son successeur, Albricus, envoie Liutger en Frise pour y reconstruire une église qui est tombée dans l'abandon, il lui confie encore d'autres tâches, puis il le fait ordonner prêtre. A l'occasion d'une persécution qui entrave son action en Frise, Liutger s'en va « au monastère de Saint-Benoît, dans le royaume de Bénévent », où il reste deux ans et demi à s'instruire de la Règle et des usages de la vie monastique : il avait l'intention de fonder un monastère. Revenu aux confins de la Frise et du Danemark, il s'y livre au travail de l'évangélisation, *evangelizandi opus.* Sacré évêque, il assiste à ces alternances de « grandes persécutions » et de « paix pour l'Église » qui marquent les progrès de celle-ci depuis ses origines : il arrive que des monastères

28. Ed. Diekamp, *op. cit.,* pp. 3-53; traduction allemande par Dom B. Senger, *Das Leben des heiligen Liudger von Altfrid,* Münster, 1959.

soient détruits, des églises brûlées. Mais Liutger conserve l'espérance : il sait que le Seigneur aura le dernier mot. Sur les terres de son patrimoine, il fonde l'abbaye de Werden, où il veut être enseveli.

Un prêtre, non un moine.

Telle fut sa vie : elle est simple, elle ressemble à celle de tant d'hommes de Dieu qui ont su, à travers les vicissitudes de leur temps, maintenir dans le monde la présence de leur Seigneur et la foi en son œuvre. Liutger est avant tout un prêtre : il est *sacerdos Domini*[29] et il signe comme tel[30]. Il n'est pas moine : son premier biographe ne le dissimule pas. Son existence est celle d'un homme adonné aux travaux de l'évangélisation et de la prédication ; il ne se considère pas comme astreint aux observances claustrales. Ce qui est monastique en lui, c'est moins son œuvre et son action que son caractère et sa spiritualité : formé dès l'enfance par des moines, marqué par ses séjours à York, au Mont-Cassin, il aime les moines, il comprend qu'ils sont nécessaires, il veut en avoir près de lui. Mais il évite de confondre les tâches qui correspondent aux vocations diverses que Dieu suscite en son Église : il sait la différence qui distingue les moines des clercs voués aux œuvres pastorales. En une époque et dans une région où le monachisme se répand, permet aux germes de christianisme que les missionnaires ont semés de s'enraciner profondément, saint Liutger est le type du missionnaire non moine.

Bien des siècles plus tard, de grands moines, tels que Mabillon, le revendiqueront comme l'une des gloires de leur tradi-

29. *Vita I*, I, c. 32; DIEKAMP, p. 37.

30. D'après les extraits du cartulaire de Werden qui sont reproduits dans MIGNE, *P. L.*, 99, 795-801. Autres éditions indiquées par DIEKAMP, *op. cit.*, p. X, n. 2. L'authenticité du document le plus ancien a été étudiée par W. DIEKAMP, *Das angebliche Privileg des h. Liudger für das Kloster Werden*, dans *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde*, XLI (1883), pp. 149-164.

ion[31]. De fait, les liens qu'il avait eus avec les milieux monastiques rendaient forte la tentation. Mais les moines du temps de Liutger et des siècles où son souvenir était le plus vivant en avaient agi autrement : à Werden, on a toujours dit, avec une clarté totale, qu'il lui manquait ce qui fait le moine bénédictin : la profession. Aussi ne portait-il point la coule : *Cucullam ideo non portabat, quia regularem numquam promissionem fecit,* écrit l'auteur de la *Troisième Vie*[32]. Et l'auteur de la quatrième ne sera pas moins explicite : *Nec huius regulae ullum observantia fecerat promissum*[33]...

Il était allé au Cassin non parce qu'il voulait se faire moine, mais parce qu'il désirait fonder un monastère. Tels sont les faits : Liutger ne fut pas moine, il n'a pas vécu dans le cloître. Mais il fut moine par le cœur autant qu'on pouvait l'être sous un autre habit, dans un autre cadre de vie : *sub canonico habitu monachorum perfecte vitam implevit*[34].

III. SAINT LIUTGER ET SES DISCIPLES

Aussi son influence devait-elle être durable dans le monachisme : il avait laissé des exemples et il avait fondé une institution où l'on allait s'en inspirer. Les *Vies* successives, et surtout la quatrième, permettent de saisir, d'une part, comment les moines de Werden ont interprété Liutger, et, d'autre part, comment ils ont vécu dans l'abbaye qui lui devait son existence.

Un père spirituel par l'exemple.

Ils ont surtout retenu ce qu'il y avait de monastique en lui.

31. *Acta Sanctor. O.S.B.,* saec. IV, 1, éd., Paris, 1677, p. 16, n. 4-5.
32. L. II, c. 41, éd. Diekamp, p. 109, en dépendance d'Altfrid, *Vita I,* I, c. 30, p. 36.
33. *Vita IV,* II, 839-844, p. 198; de même I, 974-975, p. 165.
34. *Vita III,* l. II, c. 41, Diekamp, p. 109. Sur les traits bénédictins de la physionomie morale de saint Liutger, cf. B. Senger, *Der heilige Liudger und der heilige Benedikt,* dans *Festschrift des Gymnasium Paulinum in Münster,* 1959, pp. 4-15.

S'agit-il de parler de son œuvre missionnaire ? Ils le rattachent à la tradition des ascètes pérégrinants. Ils évoquent les premiers apôtres de la Germanie, « heureux d'embrasser pour l'amour de Dieu un exil volontaire, *spontanea pro Dei amore peregrinatione delectati* », sortant, comme Abraham, « de leur terre et de leur parenté »[35]. Sa généalogie elle-même le rattachait à la lignée de ceux qui se sont enfuis, d'une fuite salutaire et bonne : *bona fuga*[36]. Il désirait le martyre[37]. Mais ce détachement même, cette renonciation totale à tout succès, à toute réussite, lui mérita d'exercer un rayonnement qui s'étendit au loin. Dans les récits de sa vie et de ses miracles, il est souvent question de Münster et d'Osnabrück, mais aussi de Châlons et de Reims, d'Egmond et de la Frise, de l'Angleterre et de l'Italie. Comme Abraham, et parce qu'il sut accorder son existence aux exigences de sa foi, Liutger devint le père spirituel de tous ceux qui profitèrent de son exemple et de son enseignement.

Culture et vie d'oraison.

Les moines de Werden ont aimé aussi insister sur sa culture. A propos de ses jeux d'enfant, le second biographe explique : les autres enfants aiment les jeux ; « mais en lui, le Père des esprits mettait un autre amour » : c'était l'amour des livres : *libros iam diligere*[38]. Au sujet de son départ pour l'école où enseigne Alcuin, l'auteur de la *Quatrième Vie* nous fait assister au débat qui se livra entre le jeune Liutger et saint Grégoire : « De ce voyage il demanda licence avec humilité à son saint Père Abbé. Celui-ci refusa, mais ne voulut point l'attrister : il lui proposa donc, sinon d'y renoncer, du moins de le remettre à plus tard »[39]. Or Liutger n'est pas un instable : il persiste, il obtient, il part. Arrivé près du maître, il étudie avec avidité tout ce que comporte le programme scolaire : « Il ne méprisa

35. *Vita II*, l. I, c. 1, Diekamp, p. 54.
36. *Vita IV*, I, 670-689, 125-129, Diekamp, pp. 138-140.
37. *Vita III*, l. I, c. 12, Diekamp, p. 93.
38. *Vita II*, l. I, c. 3, Diekamp, p. 56.
39. *Vita IV*, I, 445-454, Diekamp, p. 148.

oint la règle poétique : il apprit à la lire aussi[40]. » Tant il est rai que les moines du moyen âge ne s'imaginaient guère qu'on ût devenir un saint sans être un homme cultivé, formé aux elles-lettres qui donnent le goût de tout ce qui est élevé, et qui ont si utiles pour saisir les lettres sacrées.

Cet affinement de l'intelligence va de pair, chez Liutger, avec a vie spirituelle. On loue son esprit d'oraison : dans la Bible il lisait de préférence tout ce qui explimait la louange de Dieu u se rapportait à la foi catholique[41] ». « La nuit il s'adonne une prière plus intime, *secretius,* ce qu'il avait toujours aimé faire[42]. » A la « psalmodie » s'ajoutaient ces « prières particulières, *speciales orationes,* qu'il ne cessait d'aimer »[43]. Aussi devint-il un vrai contemplatif, capable de parler de Dieu parce qu'il avait reçu de lui le don de la vraie « sagesse », celle qui permet « non seulement de comprendre Dieu avec l'intelligence, mais de le percevoir par une saveur d'amour », grâce à ce « sens » spirituel qui est à l'âme ce que le goût est au palais : *qua non solum ipse Deum intellectu comprehendit, et quoddam dilectionis sapore percipit*[44]. Admirables formules, en tout conformes à cet enseignement mystique dont les Pères de l'Église et les Pères du monachisme, puis saint Grégoire le Grand, avaient transmis aux moines du moyen âge le vocabulaire, les principes, et l'exemple par-dessus tout.

Car Liutger est l'homme de la tradition. Les moines de Werden le dépeignent attentif à nouer le plus de liens possible avec le passé de l'Église et de la vie monastique : il tient à rapporter les reliques de saint Martin[45]; au Mont-Cassin, il transcrit la « Règle royale » et les « bonnes coutumes »[46]. Il prend aussi copie du psautier que saint Jérôme « a revisé à Rome » : les traducteurs anciens, puis les copistes y avaient introduit bien

40. *Vita IV,* I, 475-476, p. 149.
41. *Vita III,* l. I, c. 9, Diekamp, p. 14.
42. *Vita III,* I, 14, p. 94.
43. *Ibid.*
44. *Vita III,* I, 40, p. 108.
45. *Vita IV,* I, 993, p. 163; Diekamp, p. 163, n. 2.
46. *Vita IV,* I, 985-986, p. 165.

des erreurs [47]. Liutger veut un psautier correct. Il veut prier sur de la vérité.

Tel est le fondateur dont les moines de Werden pouvaient être justement fiers. Ils l'aimaient à cause des vertus qu'ils admiraient en lui, et à cause de leur monastère qu'ils n'admiraient pas moins. Ils en louaient le site, la beauté, l'agrément, tout ce qui en faisait une sorte de paradis fécond, bien irrigué : *Hunc locum montium, silvae vel fontium frondibus circumdant, rivulis inundant... Spectant eum montes, intrant vivi fontes* [48].

Un fondateur, non un modèle.

Dans ce cadre, ils mènent une vie bien différente de la sienne. Liutger avait voyagé, évangélisé. Les moines de Werden qui le louent ne disent jamais qu'ils doivent marcher sur ses traces en le faisant aussi : ils voient en lui leur fondateur, et non pas leur modèle. Plus exactement, ils imitent ce qu'il y avait de monastique en lui : ses dispositions intérieures et non pas ses actions. Ils sont les héritiers de son esprit d'adoration, ils savent que leur monastère a été voulu par Liutger afin qu'y fût rendu à Dieu ce culte que lui doit le monde. Aussi dans la longue description que le quatrième biographe donne de l'existence que l'on menait au Mont-Cassin, et qui devait servir d'exemple à celle que l'on mènerait dans l'abbaye fondée par Liutger [49], il n'est question que de vertus claustrales, de celles qu'on pratique en clôture : « sens du Christ, contemplation, amour, désir du ciel : *sensit Christum, inspectio, dilectio, aeternorum studium* ». Il n'est question que de regard porté vers la patrie d'en-haut et le repos dont on y jouit. On s'y prépare par l'obéissance au Père Abbé, dans la simplicité, sans luxe, avec seulement ce qui est nécessaire : *Ubi non deficit quod naturae sufficit.*

Pauvreté sainte, sobriété de vie, rupture avec le monde dont on est sorti, humilité symbolisée par les vêtements noirs, travail

47. *Ibid.*, 987-992, 165-166.
48. *Ibid.*, I, 837-848, p. 160; autre description de la beauté de Werden dans un poème édité par Diekamp, pp. 223 suiv.
49. *Ibid.*, I, 1035-1085, pp. 167-168.

réglé par la volonté de l'abbé, lecture spirituelle qui fait passer l'esprit de la lettre à l'allégorie et monter l'âme de vertu en vertu, chant sacré, confession, prière, pénitence, unanimité dont le lien est l'abbé, dont le ressort est la « suprême charité », soin des frères malades, telles sont les vertus, les occupations dont les moines de Werden ont fait tout leur programme. Ce sont elles qui font leur bonheur, ce sont elles qui les feront passer « de joie en joie, de fête en fête », jusqu'en cette ultime et définitive solennité céleste à laquelle ils pensent tous les jours ; ils l'imaginent, ils l'attendent, ils y tendent. La vie monastique est tendue vers l'eschatologie.

★

Cette évocation nous mène loin de notre point de départ, de cette fuite austère par laquelle Boniface et les maîtres de saint Liutger avaient choisi la solitude, l'exil et l'indigence. A vrai dire, il s'agit toujours du même itinéraire qui conduit, sur le chemin de la Croix, du Dieu aimé dans la foi et le renoncement à ce même Dieu possédé pour toujours dans la bienheureuse vision. Ce qui assure l'unité de toutes les étapes, ce qui confère la force de persévérer, c'est l'unique amour de Jésus.

Avant de quitter ses moines une première fois, au moment de devenir évêque, Liutger, s'il faut en croire son quatrième biographe, les aurait exhortés à rester courageux : « Soyez les soldats du Très-Haut, revêtez l'armure de la foi : car la foi au Seigneur Jésus et l'école des vertus peuvent seules donner la vie[50]. » La vie monastique est semblable à une « machine » de guerre qui permet de s'emparer du royaume promis aux violents. Elle est l'une des façons dont est maintenue dans le monde cette présence du Christ qui lui est nécessaire : *quem nobiscum esse semper est necesse*[51].

Plus tard, près de mourir, saint Liutger laissa ce même avertissement, qui seul explique la continuité de son œuvre et de celle de ses maîtres et de ses disciples : « Il leur dit de tenir

50. *Vita IV*, I, 1489-1495, p. 180.
51. *Vita IV*, I, 1496, p. 180.

toujours ce qu'il leur avait enseigné : rester unis au Christ et au christianisme, *adhaerere Christo et christianismo*[52]. »

L'existence de saint Boniface, de saint Grégoire et de saint Liutger, celle des moines de Werden qui, au moyen âge, accomplirent la mission de prière dont les avait chargés leur fondateur, font apparaître l'importance de deux réalités dont notre époque a besoin qu'on les lui rappelle. La première est le détachement à l'égard des biens matériels : si les chrétiens veulent rester ce ferment dont parle l'Évangile, ils doivent mettre toute leur confiance dans les valeurs évangéliques : le renoncement, l'esprit de sacrifice, qui, les affranchissant des limites de leur égoïsme, les rendront aptes à recevoir de Dieu et à répandre dans le monde une charité universelle. Le second des devoirs chrétiens qu'ont illustrés les moines évoqués ici est le devoir de la prière. Sans elle, sans l'efficacité qu'elle obtient du Seigneur pour les efforts humains, les plus belles réalisations seraient stériles pour le salut. Dieu, parce qu'il est Dieu, a droit à ce que des hommes consacrent toute leur vie à l'adorer et à lui rendre grâces, à reconnaître son empire sur l'univers, à lui demander que sa volonté soit faite et que son règne arrive. Cette supplication fait moins de bruit que bien d'autres discours ; mais elle est entendue de Celui qui, seul, est le maître. La plus grande puissance du monde est la puissance de la prière.

J. Leclercq,
Bénédictin de Clervaux.

52. *Vita IV*, II, 888, p. 199.

Un guide de lecture pour

SAINT FRANÇOIS DE SALES

Nos contemporains sont attirés par saint François de Sales. Les rééditions de ses œuvres, les travaux entrepris à son sujet montrent que l'évêque d'Annecy est pour nous un maître très actuel.

Pour un bon nombre cependant, il est encore trop peu connu. Les indications présentes voudraient aider les bonnes volontés qui ont besoin de lui. Elles rappelleront le temps où il a vécu. Elles diront où se procurer les textes du saint. Elles introduiront aux œuvres qui font de lui un guide particulièrement sûr et séduisant, de qui rayonne la bonté de Dieu.

I. SAINT FRANÇOIS DE SALES ET SON TEMPS

Les victoires des saints sont définitives. Elles ouvrent pour l'Église un nouveau chemin qui conduit vers Dieu. Mais ces victoires ont été gagnées à propos de circonstances concrètes et par des hommes qui avaient une mission particulière. Il y aura donc toujours utilité à connaître le moment où vécut le saint dont on désire recevoir les leçons. Saint François de Sales n'échappe pas à cette loi. En conséquence, pour le comprendre il faut prendre contact avec l'époque violente et fanatique où il vécut.

Lorsque l'évêque de Genève exerce son apostolat, le trouble est partout. Les Turcs donnent à l'Europe désunie des coups que l'on peut craindre décisifs. Les consciences, depuis des siècles, réclament une Église qui les édifie. Elles ont pour les conduire des papes humanistes, élus par l'intrigue et l'ambition. Voulons-nous prendre cons-

cience de ce siècle! Comme souvent en pareil cas, quelques événements privilégiés sont particulièrement évocateurs. Ils nous permettront par surcroît de situer la vocation de saint François de Sales.

Tout d'abord un drame d'inquiétude va dominer les événements : celui de Martin Luther. Ce moine augustin avait pris au sérieux l'appel à la perfection qui se trouve dans l'Évangile. Luttant de vive force contre un tempérament passionné, il en vint très vite à reconnaître l'impuissance de la volonté humaine pour dominer parfaitement les défaillances quotidiennes. « Je ne fais pas le bien que je veux », avait déjà dit saint Paul. Luther en fait la douloureuse expérience. Vers 1513, il découvre la vérité qui lui donne « une allégresse triomphante ». Tout notre salut dépend de la foi. On sait l'exagération où s'engagea le génie de cet homme. Pour lui, les œuvres ne sont d'aucune utilité. Il faut croire, croire toujours plus, car l'homme est profondément, définitivement pervers. Luther eut la vision presque hallucinante de l'impuissance humaine.

Un autre génie religieux poussa l'intuition luthérienne jusqu'à la rigueur la plus absolue. C'est la foi qui sauve, disait Luther. Calvin se veut le champion de Dieu. Pour lui, Dieu est l'unique. S'il se révèle, c'est pour souligner qu'il est caché, qu'il est le « Tout autre ». Il est le Souverain. C'est lui qui décide de ma destinée heureuse ou malheureuse. Devant lui la créature ne peut que se taire et adorer. C'est en ce sens précis qu'il pourra écrire : « La vraie et pure religion, c'est la foi jointe à une vive crainte de Dieu ». Sa grande devise sera : *Soli Deo gloria,* à Dieu tout seul, la gloire.

Mais ce siècle étonnant n'a pas que des crises religieuses : partout les instincts sont déchaînés, et là encore un fait symptomatique va nous suggérer les conflits des hommes : le 23 août 1572, dans la nuit, était ordonné le massacre des protestants. Sans doute, la violence était dans les deux camps, sans doute encore, il faut laisser à « la saint Barthélemy » tout son aspect politique : Catherine de Médicis a voulu ce meurtre pour se maintenir au pouvoir, mais elle eut pour l'aider l'affrontement haineux des catholiques et des protestants. Et les meurtres de cette abominable nuit furent accomplis sous prétexte de foi catholique. Certains historiens parlent de 30.000 victimes, ce ne fut pas une bataille rangée, ce furent des assassinats. Pour les rappeler, l'histoire évoque le saint du jour qui fut apôtre et martyr.

En cette nuit, François de Sales vient d'avoir cinq ans. Né en

Savoie d'une famille noble, il fera ses études à Annecy, puis aux Universités de Paris et de Padoue. Au moment où son père songe à le marier, il déclare sa décision d'entrer au service de l'Église. Ordonné prêtre en décembre 1593, il convertit le Chablais où règne le calvinisme. En 1599, il est sacré évêque. Il ne pourra jamais résider dans sa ville épiscopale de Genève. Annecy sera le centre de ses activités. En 1604, il rencontre Mme de Chantal et, avec elle, fonde en 1610 la Visitation. Il mourra à Lyon en 1622.

Plus humain que Luther.

Nous allons tâcher de situer saint François en face de Luther et de Calvin. Il faudrait apporter ici bien des nuances pour fixer exactement la pensée de ces trois hommes. Il faudrait aussi montrer l'évolution de notre saint à partir de l'époque où il évangélisait le Chablais, jusqu'au moment où il fonde la Visitation. Même sa conception de la perfection et son idée de Dieu ont évolué.

Comme Luther, il dut traverser un drame d'inquiétude; comme Calvin, il fut un passionné de la gloire de Dieu; mais il concentra toutes les ressources que lui donnait une fière hérédité de soldat à l'amour de Dieu, dans tout ce que cet amour révèle de tendresse, et, disons le mot qu'il affectionnera, dans tout ce qu'il recèle de douceur. En effet la tendance fondamentale de François de Sales est de fixer le regard sur la bonté de Dieu : « La divine bonté, nous dit-il, a plus de plaisir à donner ses grâces que nous en avons à les recevoir » (*Amour de Dieu*). Et nous voici à l'extrême opposé de Luther.

Les deux hommes, en effet, veulent « saisir » le Christ, comme saint Paul; mais qu'on y regarde de près, Luther, en dernière analyse, est surtout frappé par la situation de l'homme pécheur. François de Sales est particulièrement impressionné par la bonté de Dieu. « L'état de rédemption vaut cent fois mieux que l'état d'innocence », affirme-t-il. Et pour lui, « le vrai moyen d'atteindre à l'amour de Dieu, c'est la considération de ses bienfaits » (*Introd.*, 3, 5).

Dès lors, pour François, le tragique doit s'éliminer de notre vie. Ses disciples n'iront pas à l'assaut des palais princiers. Ils jouiront des fruits dont parle saint Paul : « La charité, la joie, la paix, la longanimité, la serviabilité, la bonté, la confiance dans les autres, la douceur, la maîtrise de soi » (Ga 5, 22-23). L'Esprit est sur l'évêque de Genève.

Aussi magnifique que Calvin?

A force de s'attarder sur l'amour de Dieu, François de Sales est plus humain que Luther; est-il aussi magnifique que Calvin?

Écoutons l'évêque de Genève : « La divinité, dit-il, ne peut être louée, ni par toutes les créatures, ni par l'humanité même du Fils éternel. » On ne peut imaginer affirmation plus radicale. Et voici à quel sublime il nous provoque : que l'âme chante donc « le cantique du silence sacré » par lequel on prend « très humble complaisance de voir que la divine bonté est si très infiniment louable qu'elle ne peut être suffisamment louée que par sa propre infinité » (*Amour,* 5, 12).

Le *soli Deo gloria* se retrouve donc, mais avec un sens bien précis, car François affirme lui aussi que la divinité est hors de notre compréhension, mais il se souvient de la définition donnée par saint Jean, et au lieu de parler simplement de Dieu, il parle de « la divine bonté ».

De fait, l'évêque de Genève, dans toute son œuvre, prend soin de souligner combien la divinité est toute nôtre dans sa « philanthropie », et, sans se lasser, il nous invite « à bien voir les merveilles de l'infinie bonté de Dieu ». Il retrouve aussi la hardiesse de saint Paul, qui nous propose ce paradoxe : connaître parfaitement l'inconnaissable amour (Ep 3, 19). François n'a fait que traduire : « bien voir... l'infini ».

Notre saint a justifié cette invitation en une image littérairement audacieuse, mais expressive : « L'amour divin, nous dit-il, assis sur le cœur du Sauveur comme sur un trône royal, regarde par la fente de son côté percé tous les cœurs des enfants des hommes. » Ainsi donc, c'est le mystère de l'Incarnation, l'union de l'infini et de l'homme en Jésus qui justifie toutes les audaces.

On sait comment la lumière fut donnée à François : il était tenté de désespoir; cela dura six semaines, peut-être avec une acuité grandissante. Il vint alors à Saint-Étienne-du-Grès, s'agenouilla devant la statue noire de Notre-Dame, récita un *Souvenez-vous,* et se leva guéri. Plus tard, quand il voudra fixer par des mots la lumière reçue alors, il mettra ces paroles dans la bouche du Christ : « La gloire de mon nom... ne consiste pas à condamner, mais à être Jésus Sauveur. »

Un saint « facile ».

Nous pouvons deviner maintenant comment se justifie la réputation de bonté et de douceur qui partout accompagne notre saint. Il avait

particulièrement expérimenté la bonté de Dieu pour lui. La douceur pour le prochain fut conséquence.

Dès lors, on comprend pourquoi il trouvait le mot « non » si rude au prochain qu'il ne savait pas le prononcer. « Je suis tant homme que rien plus », disait-il; et il avouait : « Je ne suis point un homme extrême et me laisse volontiers emporter à mitiger. » De fait, s'il savait être extrêmement exigeant, réclamant de sainte Jeanne de Chantal de ne plus penser ni à ses enfants, ni à son cœur, ni à son âme, il fut pour l'ensemble de l'humanité un saint qu'on pourrait appeler « facile », si on comprend ce que disait précisément sainte Jeanne de Chantal : « Il élevait les âmes à un amour de Dieu si suave que toutes les difficultés que l'on croit être en la vie dévote s'évanouissent. »

On comprend aussi toute son attitude envers les protestants. Elle se situe très exactement au rebours de la Saint-Barthélemy : lui qui fut un convertisseur insigne fut aussi l'homme qui faisait confiance en l'homme. En parlant de la foi, notre saint affirmait : « Dieu propose si agréablement ce qu'il faut croire à l'entendement, que la volonté en reçoit une grande complaisance » (*Amour,* 2, 14). Les deux termes : « agréablement », « complaisance » ne sont pas seulement gracieux; ils sont, bien compris, théologiquement vrais. Et c'est en mettant ses adversaires en posture de suavité que François put les rendre à la foi catholique.

Ce qui précède montre avec abondance l'actualité de saint François de Sales. Autant qu'un autre, et plus qu'un autre peut-être, notre temps a besoin de paix; au moment où certains font de la dureté impitoyable une vertu indispensable, il est bon de rappeler que Dieu est Amour; en ces moments d'inventions orgueilleuses, il est bon d'entendre rappeler que, pour n'être pas « immondes », nous devons nous entretenir « amoureusement avec Dieu et sa très aimable bonté pour s'unir et joindre à elle » (*Amour,* l. 6).

II. LES TEXTES

L'ensemble de l'œuvre salésienne a été publiée par la Visitation d'Annecy. Elle se présente en un ensemble imposant de vingt-six gros volumes qu'il n'est pas absolument nécessaire de posséder malgré sa valeur incontestée. On se procurera facilement les quatre principales œuvres de saint François aux librairies suivantes :

Introduction à la vie dévote : Visitation d'Annecy, Imprimerie Saint-Paul, Gabalda, Nelson, Mame, Fides (Montréal), Club du

Livre religieux. — ***Traité de l'Amour de Dieu*** : Gabalda, Bonne Presse, Desclée et Cie (édition abrégée par le Ch. Desjardins, préface de Mgr Garrone). — ***Entretiens spirituels*** : Visitation d'Annecy (édition de 1933 d'après les anciens manuscrits, petit format). — ***Correspondance.*** On sait qu'au XIX[e] siècle des faussaires ont lancé dans le public nombre de lettres dites de saint François de Sales. La grande édition d'Annecy elle-même en a recueilli. Il faut donc procéder avec circonspection : même des citations d'auteurs connus ne sont pas toujours à retenir.

On trouvera une certitude suffisante dans le livre de Le Couturier, *Lettres de direction et spiritualité de saint François de Sales* (Vitte, Lyon-Paris, 1952). Un recueil parfait est celui qu'a donné la revue *L'anneau d'or.*

Pour prendre contact avec la vie du saint, on recourra facilement à :

Henry Couannier, *Saint François de Sales et ses amitiés* (Casterman) pour un premier contact plein de charme. — Van Houtryve, *Saint François de Sales peint par lui-même* nous donnera un complément (Abbaye du Mont-César, Louvain). — Enfin, Mgr Trochu, *Saint François de Sales* (Vitte), en deux gros volumes, donnera tous les détails désirables. — Pour nous introduire à l'intimité du saint : *L'âme de saint François de Sales* (...) *révélée par sainte Jeanne Françoise de Chantal* (Visitation d'Annecy).

Deux thèses récentes sont à signaler :

M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris, une doctrine du pur amour en France au début du XVII[e] siècle* (Inst. Histor. Ord. Cap., Rome, 1959). — Pierre Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique* (Desclée de Brouwer, 1958).

Saint François de Sales est-il déconcertant ?

L'*Introduction* écrite au XX[e] siècle n'aurait pas le même style. Il suffit d'ouvrir la première page; nous apprenons que les mères perles vivent parmi la mer sans prendre aucune goutte d'eau marine, que « les piraustes volent dedans les flammes sans brûler leurs ailes ».

en sûr, on sourit; est-il cependant légitime d'en prendre prétexte ur ne pas poursuivre la lecture ? On peut trouver au contraire un ain charme à ces assertions qui tout d'un coup nous rappellent la lisation de l'antiquité.

Quoi qu'il en soit, la persévérance sera récompensée. On a souvent cusé François de doucereux; on se demande comment un autre pect : celui de force et de concision, n'a pas été relevé plus souvent. otre auteur a frayé les académies et il abonde en formules saisis-ntes. En voici quelques-unes prises tout à fait au hasard : « La rtu de force et la force de la vertu ne s'acquièrent jamais au temps la paix » (*Entretiens*). Admirons la frappe de ce petit commentaire une parole inspirée « faire quelque chose de tout son cœur ne veut re autre chose que le faire de bon cœur, sans réserves » (*Amour*, , 3). Pareillement, il commentera : le précepte « il faut toujours ier » veut dire : « Il faut souvent prier. » Et comment oublier cette firmation qui rappelle d'ailleurs un mot biblique : « Ah, il m'a mé, je dis, il m'a aimé, moi, mais je dis moi-même, tel que je is » (*Amour*, 12, 12).

Il est sans doute légitime de rêver à une présentation plus moderne, ais à ceux qui veulent pénétrer l'admirable équilibre de notre saint, par là, s'imprégner d'une doctrine spirituelle particulièrement fé-nde, on conseillera sans hésitation de prendre les ouvrages tels u'ils sont, de persévérer un peu; ils s'apercevront de tout ce qu'il a d'attachant chez ce saint et dans ses écrits.

III. LES GRANDES ŒUVRES

Par où commencer ?

Nous ne parlerons que des trois principales œuvres du saint, car s lettres, si pleines de charme et si instructives, sont un peu hors dre. Et tout de suite nous remarquons une véritable continuité tre ces travaux : Dans son *Introduction*, François prend son lecteur moment où il éprouve un premier désir de perfection. Dans les *ntretiens*, il guide son cheminement en indiquant les embûches qui attendent. Son *Traité de l'Amour de Dieu* est écrit pour ceux qui nt avancés et indique l'aboutissement.

On pourra donc suivre l'ordre indiqué, mais on pourra aussi pren-

dre l'ouvrage qui paraîtra plus adapté à la situation à laquelle on s'estime arrivé. Question d'appréciation personnelle.

De fait d'excellents connaisseurs mettent en première ligne les *Vrais Entretiens* où s'exprime avec tant de nuances une très fine « psychologie des vertus » (D. Macquey p. 30). D'autres s'attardent à l'*Introduction*. Rien que de légitime en pareille matière.

Nous présenterons les différents ouvrages dans l'ordre logique. En fait, François eut l'idée d'écrire le *Traité* avant de fonder la Visitation, donc avant la composition des *Entretiens*.

L'Introduction à la vie dévote.

On connaît l'éloge de Bossuet : « On reléguait, dit-il, dans les cloîtres la vie intérieure et spirituelle, et on la croyait trop sauvage pour paraître dans la Cour et dans le grand monde. François de Sales a été choisi pour l'aller chercher dans sa retraite » (III, 581).

La phrase est magnifique, cependant, l'affirmation du saint est encore plus expressive : « Dieu commande à chacun de produire des fruits de dévotion, mais la dévotion doit être différemment exercée par le gentilhomme, par l'artisan, par le valet, par le prince, par la veuve, par la fille, par la mariée, et non seulement cela, mais il faut accommoder la pratique de la dévotion aux forces, aux affaires, et aux devoirs de chaque particulier. »

C'est pour le montrer que fut écrite l'*Introduction à la vie dévote*. Le livre n'est pas une œuvre théorique. Le saint s'en explique : il avait rencontré Mme de Charmoisy, et il avoue : « Je me rendis fort soigneux de la bien instruire, et l'ayant conduite par tous les exercices convenables à son dessein et à sa condition, je lui laissai des mémoires par écrit afin qu'elle y eût recours à son besoin. » Ainsi donc, avant même que d'avoir été imprimé le livre a fait ses preuves. Remis également à d'autres âmes, il s'est avéré capable de mener à la sainteté celui qui en a le désir et qui doit demeurer en sa condition humaine.

Voyons de plus près comment s'y prend notre saint : il veut proposer à son lecteur une conversion totale. Saint Ignace, on le sait, avait demandé à son disciple de s'éloigner du monde et de faire, trente jours durant, des « exercices spirituels ». Saint François de Sales est loin de rejeter cette solution qui s'avère si féconde, mais il pense au « valet » qui ne peut se payer un tel luxe et il va offrir une méthode qui se veut aussi efficace.

Au lieu de trente jours, quelques réflexions pendant dix jours. Alors, ... confession généreuse, mais sans appréhension : « le péché... con- ·i en confession et pénitence est honorable et salutaire ». Puis tout ·anement, le saint provoque, avec un sourire, aux grands détache- ·nts : « Les petits enfants s'affectionnent après les papillons, nul le trouve mauvais parce qu'ils sont enfants. N'est-ce pas chose ·icule de voir des hommes faits... s'affectionner après des bagatel- ? » (I, 23). Ainsi quelques réflexions pieuses, une délicate raille- , et voici ces âmes de bonne volonté lancées vers la grande sain- é.

Dans une seconde partie du livre, le saint veut nous introduire la prière et nous propose une méthode d'oraison où l'on retrouve core l'influence de saint Ignace.

Parlons franc : beaucoup de nos contemporains préfèrent plus de ontanéité. Actuellement, on goûte peu les méthodes et on en revient lontiers à ce que les anciens appelaient la *lectio divina* qui consiste prendre un livre, à lire lentement et à prendre prétexte de cette cture pour trouver et aimer Dieu. Ces mêmes personnes se trouve- nt sans doute plus à l'aise lorsqu'elles liront ce que François pense s exercices spirituels. Aujourd'hui, ces exercices redeviennent en nneur et c'est signe de grande grâce; cependant, certains y répu- ent encore ou se trouvent empêchés de s'y livrer. Ils seront à l'aise écoutant notre saint : celui-ci pensait au soldat dans sa caserne et il demande seulement une « solitude mentale » laquelle ne peut être npêchée par la multitude de ceux qui sont autour, car, nous dit-il, ls ne sont pas autour de notre cœur ». Ainsi, malgré leurs « rides », deux premières parties du livre seront-elles profitables.

Les trois dernières n'ont pas vieilli. Il est bien vrai que tout le nde ne doit pas pratiquer également toutes les vertus : « Autres nt les vertus d'un prélat, autres celles d'un soldat. » Mais notre cteur nous enseigne la perfection de la vie ordinaire; il commence r la patience, car, nous dit-il, « c'est le grand bonheur de l'homme posséder son âme » (3, 3). Il continue par l'humilité, la douceur vers soi-même et nous introduit ainsi par chemins petits et courts cette sainteté toute simple que nous a rappelée sainte Thérèse de Enfant-Jésus.

François a entendu les difficultés de Philothée; il y répond dans e quatrième partie, remplie de bon sens et d'intelligente bonté; sans ute il faut du courage, mais pour cela il réclame seulement des sirs et des résolutions; sans doute nous n'avons pas lieu d'être

fiers de nous, mais il demande de la lucidité. Bien des choses qui sont en nous ne sont pas de nous. Son jeu de mots : « Il y a différence entre sentir et consentir » (4, 3), est dans toutes les mémoires. Pour combien d'âmes ce fut une délivrance en écartant le grand obstacle des généreux qu'est le découragement.

Dans une dernière partie, le saint nous conseille à nouveau quelques exercices pour nous renouveler dans la dévotion. Là encore, peut-être, certains de nos contemporains pourraient se trouver moins à l'aise; qu'ils aillent cependant aux « advis » qui sont contenus à travers ces exercices, et qu'ils méditent un des derniers conseils : « Si quelqu'un vous dit que l'on peut vivre dévotement sans la pratique de ces avis et exercices, ne le niez pas, mais répondez aimablement que votre infirmité est si grande qu'elle requiert plus d'aide et de secours qu'il n'en faut pour les autres. »

Les Vrais Entretiens.

L'âme se trouve donc « embarquée ». Mais que d'embûches sur le chemin! François se présente alors comme un guide sûr et averti dans la seconde des œuvres qui nous occupent.

On connaît l'origine des *Vrais Entretiens* : la Visitation est fondée, les religeuses sont ferventes; elles se heurtent aux difficultés qui attendent toutes les bonnes volontés. Le Père arrive, elles l'entourent, lui exposent leurs problèmes et le saint répond avec bonhomie et sûreté de bon sens. Des auditrices ont une mémoire miraculeuse, elles retiennent tout. Quand le saint est parti, elles écrivent ce qu'elles ont entendu, ainsi s'est composé notre livre.

Il ne faut pas chercher en ces entretiens un véritable traité. François de Sales répond au hasard des questions. Si on veut trouver les lignes de force qui composent ce livre on pourra penser tout d'abord que le saint veut les âmes décidées. Tout le monde a noté son goût pour les filles vigoureuses; il s'en est expliqué : « Les âmes fortes en leurs inclinations... si elles sont fidèles, passeront les autres. » On comprend dès lors qu'il soit particulièrement net en ses demandes : il est l'ennemi du vague et de l'irrésolution; et il se montre exigeant d'une manière absolue, demandant à sa manière qu'on laisse « la peau et le reste » pour le Christ Jésus.

Mais il faut aussitôt équilibrer cette première impression par une seconde : ce qu'il exige tout particulièrement, c'est une totale confiance en Dieu « le trône de la miséricorde, affirme-t-il, c'est notre misère, il

faut donc, d'autant que notre misère sera plus grande, avoir aussi une plus grande confiance » (2°). Le saint revient constamment sur cette confiance qui doit expliquer notre attitude habituelle.

A partir de ces deux principes, François se montre un maître dans la psychologie des âmes; il débusque les petits traquenards de la vie spirituelle; il nous montre l'amour-propre nous donnant « ces confusions-là parce que nous sommes marris de n'être pas parfaits » (2e entretien). Il se découvre résolument optimiste, il admet bien « le petit reculement de la contrition » mais à condition de « mieux s'élancer en Dieu par un acte d'amour et de confiance » (*ibid.*) il s'égaye de voir les religieuses désirer l'humilité, sans les humiliations; et coupant les imaginations qui rêvent aux actions de grand éclat, il oriente les âmes vers « cette très sainte égalité d'esprit, comme étant la vertu la plus nécessaire et particulière de la religion » (3°) « nous demandant de faire bonne mine quand nous sommes émus à l'intérieur » (12°).

Ainsi par ces moyens tout simples, à la portée des plus humbles bourses, chacun pourra cheminer vers les plus grandes intimités avec Dieu.

Si François de Sales n'avait écrit que ces deux premiers livres, il eût été déjà un maître admirable, mais il aurait manqué quelque chose. L'aide qu'il offre dans l'*Introduction,* les avis qui se trouvent dans les *Vrais Entretiens* prennent naissance à une source que nous n'avons pas encore découverte.

Car, plus profond que sa psychologie, il y a chez François de Sales un amour dont la qualité n'a pas encore été soupçonnée. Dieu lui a révélé d'une façon toute particulière sa douceur et toute sa suavité. Il voulut faire de lui un témoin privilégié de cette divine charité : il lui permit d'écrire le *Traité de l'Amour de Dieu.*

Le Traité de l'Amour de Dieu.

Nous sommes en 1607. François a bientôt quarante ans. Il va fonder la Visitation. Il a pu constater l'action de Dieu dans sa propre vie et son activité pastorale. Il est en pleine possession de son génie. Des amis le pressent d'entreprendre « une besogne de longue haleine » : ils désirent être éclairés sur la pratique de l'amour de Dieu. Ils devront attendre neuf années : le saint ne peut consacrer à cette besogne que « de petits quarts d'heure ». Mais peu à peu le travail envisagé prit de l'ampleur. François voulut étudier le sujet « jusque

dans ses racines », et le philosophe qui était en lui sut donner à l'Église une des analyses les plus exquises de l'Amour.

Il ne faut cependant pas le dissimuler, ce chef-d'œuvre n'est pas à proprement parler un livre pour débutant, l'auteur écrit « pour les âmes avancées en la dévotion ». Il affirmera même qu'il faut un « courage franc pour enfoncer cet écrit » (préface). Ne le croyons pas trop : il a certainement conscience d'exagérer, car il nous promet partout « une bonne et aimable clarté ».

Douze livres forment ce *Traité*. Chacun de ces livres se compose d'un nombre inégal de chapitres, mais chaque chapitre est intentionnellement très court, il est adapté aux gens pressés. « Les quatre premiers livres, écrit François, et quelques chapitres des autres peuvent sans doute être omis » cependant il nous assure qu'ils seront utiles si on les « regarde dévotement ». Pour aider le curieux et l' « appâter », quelques détails sur ces débuts ne seront sans doute pas inutiles.

Dans le premier livre, l'auteur nous donne magistralement une idée de l'amour. C'est, nous dit-il : « Le mouvement ou écoulement de la volonté en la chose aimée » (7). A la racine de ce mouvement, il y a la « convenance... qui consiste en ce que, par l'union d'une chose à une autre, elles puissent recevoir mutuellement de la perfection et devenir meilleures » (8). On s'étonne : Dieu peut-il recevoir perfection de l'homme ? Mais notre saint s'explique en son admirable chapitre 15 : « Comme l'homme ne peut être perfectionné que par la divine bonté, ainsi la divine bonté ne peut bonnement si bien exercer sa perfection hors de soi qu'à l'endroit de notre humanité. » Et prenant comparaison d'une mère « pressée de sa fécondité », il nous montre cette divine bonté éprouver « plus de plaisir à donner ses grâces que nous à les recevoir » (*ibid.*). Ainsi la convenance qui provoque l'amour est celle qui existe entre « l'affluence infinie » de Dieu et notre « interminable indigence », car Dieu, proclame avec magnificence François de Sales, « Dieu est Dieu du cœur humain ».

Cela, bien évidemment, suppose une option de notre part : « Il y a une liberté en la volonté » (4) et le dernier mot de l'amour aura été dit quand on aura su « par une complaisance absolue (en la volonté de Dieu) s'unir infiniment et se soumettre à elle ». Alors on sera joyeux de la joie même de Dieu. On ne pouvait songer à plus grandiose appel.

On ne peut cependant trouver difficulté plus absolue : comment nous hausser si haut : c'est à cela que répond le second livre : il nous

révèle que Dieu lui-même est le père de notre amour. Nous n'avons pas à nous grandir : c'est en effet Dieu qui s'abaisse. Et en s'abaissant, il découvre ce qu'il est : douceur infinie; déjà l'état originel « n'était autre qu'un amour très suave ». L'incarnation ne sera autre chose que « cette souveraine douceur communiquée parfaitement », et saint François de Sales nous met en présence du « divin amant », lequel « est à la porte, et il ne bat pas simplement, mais il s'arrête à battre... il va criant, c'est-à-dire il continue à crier... et sa miséricorde surpasse son jugement » (8).

Dès lors tout est douceur dans l'œuvre de Dieu : la foi ne sera pas bourrasque dans l'intelligence : elle est la « grande amie de notre esprit » (14). Pour ce qui concerne l'espérance « tout y est d'amour » puisque nous découvrons que nous sommes pour Dieu (17).

La contrition doit nous tenir « réunis et rejoints à la divine bonté » (19), mais le but ultime restera bien sûr la vraie vie de charité en laquelle nous sommes « en perpétuelle communication avec (Dieu) qui ne cesse de parler à nos cœurs » et à qui nous répondons « en considération de sa bonté très souverainement aimable (22) ».

Le troisième livre nous découvre les ambitions de l'amour : sans doute, nous sommes blessés et pervers, nous nous sommes insurgés contre Dieu et « si Dieu était sujet aux passions, il tomberait à cœur failli pour ce malheur » (3). Mais il ne faut pas se lasser de le répéter : C'est Dieu qui va faire le premier pas : « il nous prévient de sa douceur » (3) « s'avouant prisonnier d'amour » (4), de sorte que l'âme peut « tenir son Bien-Aimé à sa merci comme un esclave d'amour ». Dès lors, tout se simplifie : même notre persévérance personnelle ne sera pas « autre chose qu'une multitude de sollicitudes, aides, secours, venant de Dieu ». On voit la ligne sur laquelle il faut porter notre effort. François l'explicite avec un particulier bonheur de formule : « Nous devons, d'un grand courage — et ce terme montre une grande connaissance de l'homme — avoir une très ferme confiance en Dieu et en son secours. » C'est le chemin vers la connaissance totale de Dieu, vers son amour, lesquels nous donneront un « excès de suavité » (9).

Le quatrième livre nous montrera comment on peut perdre l'amour. L'originalité de saint François consistera à montrer la dialectique de la chute en découvrant les grands ennemis de l'âme : la crainte et l'ennui (2). C'est ainsi, nous dit-il, que se détourne notre volonté de l'obéissance que nous devons à Dieu.

Tels sont les livres les plus difficiles. Les autres sont sans doute plus accessibles, il suffira d'y introduire brièvement.

Le livre cinq nous montre les deux ailes de l'amour : la *complaisance* d'abord nous fait « doucement reposer en la suavité du bien qui nous délecte et dont nous repaissons notre cœur » (2), suavité d'ailleurs qui peut n'être pas sentie : le repos dont il est question consistant essentiellement « à n'avoir besoin de rien ». L'essentiel consistera en tout cas dans cette admiration pleine de charité dont parlait Albert le Grand.

Cette admiration nous fait sortir de nous-mêmes, et la *bienveillance* peut naître, par laquelle on souhaite à Dieu plus de gloire au moins dans l'estimation des hommes. Dès lors, jaillit en l'âme comme un besoin de proclamer que Dieu « abonde en excellence » (8), et, d'étape en étape, on arrive à ce lieu de silence où le Fils loue son Père, et François a des accents inoubliables en ce chapitre 11 pour nous l'indiquer. Plus haut encore, on arrivera à l'endroit où « le Bien-Aimé se loue, bénit et magnifie infiniment soi-même » (12). Alors, dans un repos suprême, se chante « le cantique du silence sacré » (12).

Notre Docteur passe ensuite à l'amour affectif : il le fait en deux livres où il nous montre la naissance et le développement de la prière. On peut lire ces livres pour mieux connaître la psychologie des saints et les admirer de loin, mais on peut les lire aussi pour recevoir leurs enseignements. Car voici le grand mérite de notre Docteur, c'est qu'il utilise la sainteté exceptionnelle pour nous enseigner notre sainteté à nous. Ainsi la véritable extase valable sera celle qui consiste à vivre « par des ordinaires résignations, renoncements et abnégations de nous-mêmes » (6). On ne peut être à la fois plus précis et plus équilibrant.

Mais l'oraison ne suffit pas. Il faut passer aux actes et François va nous introduire par cette voie à une science de l'amour où il va se surpasser lui-même. Il commence par montrer sans se lasser l'importance de la complaisance et de la bienveillance; ensuite, il nous apprend ce que c'est qu'obéir. Dieu nous parle par ses commandements, par ses conseils, par ses inspirations. Il faudra, peu à peu, se faire une âme d'obéissance, car « le nom d'honneur des chrétiens ne sera autre chose sinon la volonté de Dieu en nous » (8, 7).

Mais il ne suffit pas de pratiquer les actes de l'obéissance, il faut encore songer au cœur. Et François nous montre les degrés de la vertu en ce domaine : on commence par la résignation, on passe par l'indifférence, et ainsi l'on arrive à la perfection suprême qu'est le

trépas de la volonté ». En un tableau inoubliable, le saint nous découvre les sentiments de l'Enfant Jésus porté par sa Mère. Il eût pu dire : « Je ne vais pas, c'est ma mère qui va pour moi... Elle veut pour moi. » Ce divin enfant avait une volonté soumise.

Le dixième livre nous demande d'aimer Dieu par-dessus tout. Le saint commence par une sorte de carte des âmes, où il veut exciter l'émulation de tous. Au bas de l'échelle, on aime les choses dangereuses, plus haut on aime dangereusement les choses bonnes, plus haut encore on n'aime que ce que Dieu veut, et comme il le veut, mais l'idéal est atteint par ceux qui n'aiment que Dieu en toutes choses. François a soin de préciser : « Chacun peut aspirer à ce divin degré d'amour » (10) tout en assurant que la vie des plus grands comporte des reculs qui au moins sont utiles pour l'humilité.

L'essentiel est d'arriver à cette jalousie dans l'amour qui se trouve chez Dieu lui-même. La douceur de saint François de Sales revêt ici un coloris tout spécial quand il demande de « haïr, fuir, empêcher, détester, rejeter, combattre et abattre... tout ce qui est contraire à Dieu » (14). Sous sa profonde bonté, il y avait en lui quelque chose d'impitoyable quand il s'agissait de l'amour de Dieu.

Et pour terminer, notre saint consacrera les deux derniers livres à chanter l'excellence de la charité. « L'amour, nous dit-il, est la vie de notre cœur », il le montre à l'œuvre dans l'édification de toutes les vertus au livre 11. Et dans le dernier, il nous demande, pour parfaire notre amour, d'aiguiser nos désirs de Dieu et de soigner particulièrement les actions que nous pouvons entreprendre. Il finira en nous demandant de « mourir à tout autre amour pour vivre à celui de Jésus », mais fidèle à lui-même, il le fera en nous rappelant de quel immense amour nous sommes nous-mêmes entourés. Ses dernières lignes seront simplement un commentaire éloquent du mot de saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils. »

★

A la fin de l'année 1621, François de Sales confiait à ses amis qu'il se proposait encore « une longue tâche » : il pensait entre autres choses à un traité de l'Amour du prochain. Mais en même temps, il disait à une cousine : « Nous nous envieillissons, madame, il est temps de penser tout de bon à la vie future. »

De fait le prélat n'entreprendra jamais ce nouveau traité. Il n'avait

plus que quelques mois à vivre, et ces mois furent absorbés par ses occupations d'évêque. C'est pour nous une perte irréparable, mais au moins pouvons-nous penser que ce traité fut écrit par toute sa vie.

De fait, dans l'estimation du peuple chrétien, François est surtout connu par sa bonté. On connaît l'exclamation de saint Vincent de Paul : « Que Dieu doit être bon, puisque Monsieur de Sales est si bon! » C'est cet aspect qu'il faut retenir pour terminer. M. Henry Couannier a écrit : « Le décor de saint François, l'atmosphère de sa sainteté ce fut l'amitié. » Rien de plus juste à condition de savoir que François fut l'ami universel. Il perdit en 1610 son précepteur M. Deage. Celui-ci, trente années durant, s'était montré revêche avec son souci d'idéal rigide; il gourmandait l'évêque à propos de tout. François ne se plaignit jamais, et, quand mourut M. Déage, on trouva le saint tout en larmes après la messe : « Cet homme vraiment bon m'avait appris le *Pater* », expliqua-t-il.

Quelques semaines avant sa mort, il resta paisiblement debout pendant une heure et par un vent glacial, parce que le batelier exigeait un passeport qu'on n'avait point apporté. Ses compagnons de voyage s'indignaient, François répondit simplement : « Il sait son métier de batelier, nous ne savons pas celui de voyageur »; et quand le passeport fut arrivé, il voulut « faire amitié à ce bonhomme ».

Le 27 décembre 1622, ses serviteurs reconnurent la gravité du mal au fait que leur maître ne s'était pas levé pour accompagner des visiteurs.

Toute sa vie durant, il avait voulu être un de « ces grands abreuvoirs publics où tout le monde a droit de puiser, où non seulement les hommes, mais les bêtes même viennent se désaltérer ».

Mais ce caractère universel ne nuisait pas à l'extrême délicatesse de sa charité : il l'avouait lui-même : « J'ai l'affection fort tenante à l'endroit de ceux qui me donnent le bonheur de la leur. » Il faut relire ses lettres pour voir tous les raffinements de son amitié, toutes les délicatesses de son cœur; il blâmait « cette imaginaire insensibilité de ceux qui ne veulent pas souffrir qu'on soit homme ». La vertu la plus surnaturelle devra toujours pour lui s' « humaniser dans ses entours ».

Nous savons à quelle source François a puisé cet amour des hommes. Sainte Jeanne de Chantal rapporte que « ce bienheureux... ne voulait être rien à personne, ni que personne ne lui fût rien ». Elle-

même dut apprendre comme il voulait son cœur très pur en affection humaine.

Mais cette jalousie divine ne rétrécissait pas sa charité. Il savait que si on regarde quelqu'un hors de Dieu, on « court fortune de ne l'aimer ni purement, ni constamment, ni également. « Mais il considérait le prochain « dans le sein et la poitrine du divin Sauveur; il y est, affirmait-il, comme très aimé et tant aimable que l'Amant meurt d'amour pour lui ». Et naïvement, il avouait : « Il a plu à Dieu de faire ainsi mon cœur. Je le veux tant aimer ce prochain, je le veux tant aimer. » C'est pourquoi, il demandait toujours à ses disciples d'être « tous détrempés en douceur et suavité envers le prochain ».

C'est ainsi qu'il vécut, c'est ainsi qu'il mourut. Et depuis qu'il nous a quittés, l'Église peut mieux faire connaître son Dieu, car si l'on se souvient que le Christ Jésus s'est défini lui-même « doux et humble de cœur », on dira comme saint Vincent de Paul parlant de saint François de Sales : « J'étais porté à voir en lui l'homme qui a le mieux reproduit le fils de Dieu vivant sur la terre. »

Et. Guiot.

ORAISON ET RENONCEMENT

Sainte Jeanne de Chantal

Les trois volumes des Œuvres *de sainte Jeanne de Chantal*[1] *contiennent surtout des notes prises par ses religieuses au cours des instructions qu'elle leur donnait. Cela explique qu'il s'y rencontre des longueurs et des redites. Mais il est facile d'y glaner de beaux textes, qui laissent deviner une âme étonnamment simple, allant à Dieu par des chemins tout droits et sans détours, ennemie des complications, aimant ce qui est loyal et sincère.*

Nous grouperons les textes ici recueillis sous trois chefs : l'oraison, l'humilité, la nécessité du renoncement, condition d'une oraison vraie.

L'ORAISON

Lorsque le temps de nous mettre devant la divine bonté pour lui parler seul à seul est arrivé, ce qu'on appelle prière, la seule présence de notre esprit devant le sien et du sien devant le nôtre forme la prière, soit que nous ayons de bonnes pensées et de bons sentiments, ou que nous n'en ayons point. Il faut seulement avec toute simplicité, sans faire aucun violent effort

1. *Sainte Jeanne de Chantal. Sa vie et ses œuvres*, Plon, 1876.

d'esprit, nous tenir devant lui avec des mouvements d'amour et une attention de toute notre âme, sans nous distraire volontairement; alors tout le temps que nous sommes à genoux sera tenu pour une prière devant Dieu, car il aime autant l'humble souffrance des pensées vaines et involontaires qui nous attaquent alors, que les meilleures pensées que nous avons eues en d'autres temps; car une des plus excellentes prières c'est le désir amoureux de notre cœur envers Dieu et la souffrance des choses qui nous déplaisent... L'âme qui s'élève ainsi humblement au milieu de ses distractions doit croire qu'elle a autant prié que si elle n'en eût aucunement souffert (II, p. 324).

Il faut être comme un vase ouvert et exposé devant Dieu, lorsqu'on le prie, afin qu'il y distille sa grâce peu à peu, selon sa volonté, et demeurer presque aussi content de rapporter chez nous ce vase vide que s'il avait été tout rempli. A la fin il arrivera que Dieu y distillera cette eau divine, si l'on se présente souvent avec cette foi vive et un entier désintéressemnt de ce qu'on peut désirer de lui, car souvent on croit qu'on s'en retourne vide lorsqu'on est rempli de l'esprit de Dieu, bien qu'on l'ignore (III, p. 404).

Puisque sans aucune réserve nous nous sommes dépouillées et abandonnées entre ses bénites mains et lui avons confié le soin de tout ce qui nous concerne, sans exception, il n'y faut plus penser... Regardez Dieu simplement, demeurez en lui en repos d'esprit et très simple confiance, tout abandonnée à son soin... En tout vous n'avez à faire qu'à vous pacifier, adoucir et tranquilliser... Regardez Dieu simplement et droitement et le laissez faire... Cet unique regard comprend tout (III, pp. 288-290).

Que l'âme soit entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier pour en composer toutes sortes de vases, ou ainsi qu'une cire molle pour recevoir l'impression du cachet, ou comme une table blanche sur laquelle le Saint-Esprit écrit ses divines volontés. Si allant à l'oraison on pouvait se rendre une pure capacité pour recevoir l'esprit de Dieu, cela suffirait pour toute méthode; l'oraison doit se faire par grâce et non par artifice (III, p. 260).

Nous n'entendons pas ce que c'est que l'essence de la vraie oraison, qui n'est autre que d'être toujours prête à recevoir toutes sortes d'obéissance, et tenir notre âme unie à la volonté de Dieu, autant qu'il nous est possible. Voilà en quoi consiste la vraie oraison, et non pas à être toujours en un coin, en douceur et bien recueillie ; ce n'est pas cela que Notre-Seigneur regarde, mais le cœur, et si nous sommes prêtes à laisser faire tout ce que l'on voudra de nous (II, p. 346).

Je ne puis goûter la méthode de ceux qui ne veulent parler et penser qu'à des choses hautes et sublimes. Plus je vais en avant, plus Dieu me fait connaître que tout le bien de l'âme gît à s'anéantir et détruire, et laisser Dieu régner paisiblement en elle (II, p. 497).

Plus l'oraison est pure, simple et dénuée d'objet, plus elle est excellente et parfaite, car Dieu est esprit, et une essence très simple. C'est pourquoi plus l'âme traite délicatement et simplement avec lui, en l'oraison, plus elle est rendue capable de s'unir à lui (II, p. 351).

Il n'y a rien qui nous rende plus semblable à Dieu que la simplicité ; l'âme qui l'a vraiment est parfaite (II, p. 353).

Plus les choses de Dieu sont simples, paisibles et éloignées des sentiments sensibles aux sens même intérieurs, plus elles sont excellentes (III, p. 480).

Le grand secret de l'oraison, c'est d'y aller à la bonne foi, fort simplement, suivant l'attrait intérieur (III, p. 457).

La disposition la plus convenable à l'oraison, c'est d'y aller avec un cœur dépouillé (III, p. 261).

Le chemin que tient l'Esprit de Dieu lorsqu'il entre dans une âme nous est inconnu... c'est assez de savoir qu'on l'a reçu, par les effets qu'il produit tous les jours, et qu'on se sente plus forte qu'on n'était, sans savoir comment ni quand cette grâce

: venue dans nous. Il est certain qu'elle ne peut être venue que
ns l'oraison, et par suite des fréquentes oblations que nous
ons faites de notre cœur à Dieu. On ne voit point croître les
bres ni le corps des hommes, quand bien même on les regar-
rait depuis le matin jusqu'au soir ; mais on est étonné de voir
suite leur accroissement. Il en est de même des âmes : elles
ancent dans la voie de Dieu, bien qu'elles ne s'en aperçoivent
s, pourvu qu'elles soient fidèles à correspondre aux lumières
attraits de la grâce (II, pp. 325-326).

L'HUMILITÉ

'HUMILITÉ est le siège de la grâce (II, p. 171).

Il n'y a point de perfection sans humilité et nous avons
tant de degrés de perfection que nous en aurons en humilité
non plus (II, p. 365).

, est impossible d'avoir la paix, au moins une vraie paix inté-
rieure et de vertu, que par le moyen de l'humilité sincèrement
atiquée.

Le moyen d'avoir la paix intérieure c'est d'avoir une véritable
très sincère humilité, car le vrai humble n'a rien qui lui fasse
la peine (II, p. 366).

Si nous sommes bien humbles, nous serons bien obéissantes,
r la fille aînée de l'humilité c'est l'obéissance (II, p. 535).

UAND il nous vient à l'oraison des pensées et affections d'hu-
milité, à quelle pratique vous les devez rapporter, dites-vous ?
la souplesse, à l'obéissance, car les plus grands actes d'hu-
lité consistent en la soumission : c'est la pierre de touche pour
nnaître si la sainteté et l'humilité qui se rencontre aux âmes
vraie (II, pp. 319-320).

C'est une belle sainteté qu'une profonde humilité et soumis-
n, accompagnée d'une sainte joie (III, p. 455).

L'essence de l'humilité consiste à avoir une volonté entière-
nt soumise à la volonté de Dieu (III, p. 482).

LE RENONCEMENT

Il faut accompagner la présence de Dieu, qui nous vivifie, de la mort à nous-même. Ces deux exercices ne doivent point aller l'un sans l'autre. Présence de Dieu et mortification, ils se soutiennent tous deux (III, p. 399).

Comme les oiseaux ne sauraient se guinder en haut avec une aile seule, aussi ne doit-on pas se persuader qu'avec la seule mortification sans oraison une âme puisse prendre le vol pour s'élever à Dieu. La mortification sans oraison est une peine inutile (III, p. 260).

La mortification sans l'oraison est bien pénible, et l'oraison sans la mortification est bien dangereuse (II, p. 467).

C'est un grand secret, en la vie spirituelle, que de bien s'occuper en Dieu. Quoiqu'on ait beaucoup de passions à combattre, il vaut mieux se tenir attentive à Dieu qu'à soi, car si vous vous occupez bien auprès de Dieu, vous recevrez la lumière et la force pour vous défaire de vos passions (II, p. 468).

Lorsque, voguant en grande paix dans notre petite navigation, nous sentons, sans y penser, toutes nos passions s'élever et causer en nous un grand orage, comme si elles devaient nous abîmer ou nous entraîner après elles, il ne faut pas vouloir calmer nous-même cette tempête, mais nous approcher doucement du rivage, tenant notre volonté ferme en Dieu, côtoyant les petites ondes pour arriver, par l'humble connaissance de nous-même, à Dieu qui est notre port assuré (II, p. 237).

Il ne faut pas se mettre en souci de faire sentir à notre nature et partie inférieure cette résolution que notre âme a d'être toute à Dieu et de le servir aussi volontiers dans l'affliction et dans les douleurs comme dans la santé et consolation. Non, car la nature, qui est grossière et matérielle, ne se nourrit pas de mets si délicats ; il suffit que la partie supérieure ait cette conformité que l'on sent à la volonté et au bon plaisir de Dieu (II, pp. 311-312).

A vraie manière de servir Dieu, c'est de marcher par un chemin que l'on ne connaît point; et lorsqu'il semble que tout et bouleversé sens dessus dessous dans l'âme, pourvu qu'elle emeure fidèle parmi tout cela à la pratique des vertus, elle ne e doit point mettre en peine pour connaître quelle est sa voie, i même y penser, mais marcher simplement en ce parfait abandonnement et renoncement d'elle-même à Dieu.

La meilleure et la plus grande pratique que l'on puisse faire le la patience en la vie spirituelle, c'est de se supporter soi-même n ses faiblesses et impuissances de volonté (II, p. 313).

L se trouve même, dans cette pratique (de la simple fidélité au plus humble devoir quotidien) une certaine simplicité de œur si parfaite qu'elle contient toute perfection. Cette sacrée implicité fait que l'âme ne regarde que Dieu en tout ce qu'elle ait et se tient toute resserrée dans elle-même pour s'appliquer la seule fidélité de l'amour de son souverain bien... sans pancher ses désirs à chercher des moyens de faire plus que ela. Elle ne veut pas faire des choses extraordinaires qui lui ourraient acquérir l'estime des créatures, mais elle se tient néantie dans elle-même. Elle n'a pas de grandes satisfactions arce qu'elle ne fait rien qui contente sa volonté... Il lui semle qu'elle ne fait rien, et, de cette manière, sa sainteté est cachée ses yeux et à sa connaissance. Dieu la voit seul, qui se plaît ans cette divine simplicité par laquelle elle ravit son cœur, en 'unissant à lui par un amour tout pur, tout simple et tout idèle (II, p. 321).

Il n'y a point pour cela (pour l'acquisition des solides vertus) le plus grands moyens que le saint recueillement et l'attention Dieu, voire il n'y en a point d'autres, au moins pour qui voudra la vraie vertu (II, p. 331).

Sainte Thérèse d'Avila

PRIER POUR LES PRÊTRES

Contemplative et maîtresse d'oraison, sainte Thérèse d'Avila eut une âme éminemment apostolique. Deux déclarations la définissent adéquatement, desquelles émergent les éléments d'une synthèse inégalée : « *Je veux voir Dieu* » — « *Je suis fille de l'Église.* » Le Carmel, qu'elle a réformé, est planté dans l'Église pour y maintenir à un haut degré l'esprit de contemplation et d'oraison, mais aussi pour intercéder en faveur du sacerdoce. Avec sainte Catherine de Sienne, elle appartient à ce groupe de vierges prédestinées par le Christ, souverain Prêtre, à rappeler aux prêtres les exigences de leur sublime vocation et à suppléer, par l'immolation de leurs vies, à leurs déficiences, à plus forte raison à leurs péchés. Avec une insistance quasi prophétique, sainte Thérèse a recommandé à ses filles l'un des buts les plus élevés de leur consécration. Aussi est-ce dégager l'un des aspects les plus émouvants de sa personnalité religieuse que de souligner fortement ce point d'application apostolique de sa prière.

Nous verrons d'abord quelle connaissance sainte Thérèse eut de certaines détresses sacerdotales et quelles furent ses réactions devant ces situations douloureuses en passant de l'intercession à la substitution victimale. De cette perspective personnelle elle en vient à une action concentrée ; elle mobilise les forces contemplatives du Carmel pour le triomphe de l'Église par la valorisation du sacerdoce. Enfin, elle exprime un souhait, qu'elle demande à

la prière de réaliser, que l'ardeur de la prédication suscite dans le monde la ferveur spirituelle.

Des défaillances sacerdotales.

Sainte Thérèse d'Avila, par ses dons d'observation psychologique et en fonction d'une expérience étendue, pouvait constater le manque de ferveur, la tiédeur chronique de certains prêtres. Nous sommes à une époque où ils sont nombreux, ces hommes sans vocation, qui n'étaient attirés vers la vie ecclésiastique que par le désir de bénéfices ou par la volonté de puissance. Dans une lettre, elle parle de ces chapelains qui montrent plus d'empressement à arriver à la fin de leur messe que de ferveur à la célébrer[1]. Elle n'ignore pas tel scandale grave qui éclate. Sa réaction reflète sa mentalité : « Les faiblesses humaines ne m'étonnent pas ; mais je voudrais que l'on veillât davantage à l'honneur[2]. » N'a-t-elle pas avoué que, dans la première partie de sa vie religieuse, le seul sentiment de l'honneur l'avait préservée de commettre de lourdes fautes ? Cette crainte de perdre l'honneur était plus vive en elle, à ce moment, que la crainte de Dieu[3].

Dans des visions surnaturelles, Dieu lui révéla l'état d'esclavage auquel était réduit tel de ses ministres :

> Allant un jour à la communion, je vis des yeux de l'âme, beaucoup plus clairement que je n'aurais pu le faire des yeux du corps, deux démons d'un aspect horrible. Ils semblaient serrer avec leurs cornes la gorge d'un pauvre prêtre. En même temps que cet infortuné tenait en ses mains l'hostie qu'il allait me donner, je vis mon Seigneur m'apparaître avec cette majesté dont je viens de parler. Évidemment mon Seigneur était entre des mains criminelles, et je compris que cette âme se trouvait en état de péché mortel... Ces démons étaient comme saisis d'épouvante et d'effroi en votre présence, et volontiers, ce semble, ils auraient

1. *Correspondance,* Éd. de La Vie Spirituelle, t. I, p. 118.
2. *Ibid.,* p. 301.
3. *Vie écrite par elle-même. Œuvres complètes,* Éd. du Seuil, ch. II, p. 24.

pris la fuite, si vous leur en aviez donné la liberté. Je fus si troublée que je ne sais comment il me fut possible de communier. Une grande crainte s'empara de moi; si cette vision venait de Dieu, Sa Majesté, me semble-t-il, ne m'aurait pas montré l'état malheureux de cette âme. Mais le Seigneur me recommanda de prier pour elle. Il ajouta qu'il avait permis cela pour me faire comprendre quelle est la vertu des paroles de la consécration, et comment il ne laisse pas d'être présent sous l'hostie, quelque coupable que soit le prêtre qui prononce ces paroles; il voulait, en outre, me montrer quelle bonté est la sienne, puisqu'il se remet aux mains de son ennemi, pour mon bien et celui de tous. Je compris clairement quelle obligation s'impose aux prêtres d'être plus vertueux que les autres, combien il est horrible de recevoir indignement ce sacrement très saint et combien le démon est maître d'une âme en état de péché mortel. Cette vision produisit en moi le plus grand profit et me donna une haute connaissance de toutes mes obligations envers Dieu [4].

Ce texte appelle un commentaire. L'équilibre psychique de sainte Thérèse se révèle dans cette autocritique qu'elle fait des phénomènes qui se passent en elle; elle n'est pas victime d'illusions imaginatives. La signification théologique de la vision est, ensuite, nettement dégagée : la validité des sacrements ne dépend pas de la sainteté du ministre. Les sacrements sont pour les hommes et ils produisent leurs effets par eux-mêmes. Du cœur du Christ la grâce parvient aux âmes par le canal du sacrement, quel que soit l'état spirituel du prêtre. L'Église lui demande, et il est indispensable que la médiation du signe soit assurée. Les exigences de sainteté sacerdotale découlent de la relation intime du sacerdoce et de l'Eucharistie, ce qu'enseigne explicitement saint Thomas [5] et qu'a rappelé le Concile de Trente. L'Eucharistie est le mystère d'Amour. Jésus se livre aux mains des pécheurs. Si l'esclavage de tout pécheur est horrible (Jn 8, 34),

4. *Ibid.*, ch. XXVIII, pp. 437-438.

5. IIª IIæ, q. 184, a. 8 : « Par l'ordre sacré, le clerc se trouve député aux ministères les plus dignes qui soient, où il sert le Christ dans ce sacrement de l'autel qui requiert une sainteté intérieure supérieure à celle même que demande l'état religieux. »

que dire de la servitude du prêtre dont la mission est de libérer les hommes et qui se laisse enchaîner par le démon et qui asservit les âmes ? La conclusion que tire sereinement, mais fermement sainte Thérèse est qu'il faut prier pour les prêtres, pour ceux qui connaissent une telle détresse, mais d'abord pour ce prêtre dont la misère lui a été dévoilée.

De l'intercession à la substitution.

Suffit-il de prier ? Sainte Thérèse nous raconte, en un autre passage, que, devant une autre situation qui lui fut confiée, elle n'hésita pas, en allant au-delà de l'intercession, à s'offrir comme hostie de substitution pour arracher au Seigneur la libération de cette âme sacerdotale, grâce qu'elle obtint. Nous pénétrons plus avant dans les profondeurs de son âme, mais aussi dans la destination du Carmel :

> Un ecclésiastique vint un jour me trouver. Depuis deux ans et demi il vivait dans un péché mortel des plus abominables dont j'aie entendu parler. Pendant ce temps, il ne le confessait pas et ne s'en corrigeait pas; et cependant il célébrait la messe. Il se confessait des autres péchés, me disait-il, mais comment pourrait-il faire l'aveu d'une faute aussi honteuse ? Il désirait ardemment la déclarer, et il n'en avait pas le courage. Son état me toucha vivement, et la vue d'une offense si grande faite à Dieu me causa une peine profonde. Je lui promis de supplier instamment le Seigneur d'y apporter un remède, et d'engager d'autres personnes meilleures que moi à faire de même. J'écrivis aussi à une personne à qui, me dit-il, je pouvais envoyer mes lettres pour lui. Or, dès la première, il se confessa. Le Seigneur, ayant égard aux supplications des nombreuses personnes très saintes auxquelles j'avais recommandé cette âme, daigna lui faire miséricorde. De mon côté, malgré ma misère, j'avais apporté beaucoup de soin pour accomplir tout ce qui dépendait de moi. Cet ecclésiastique m'écrivit qu'il s'était déjà très amendé et que, depuis quelque temps, il n'était plus retombé dans ce péché; mais, ajoutait-il, la tentation lui causait un tourment si grand et des souffrances si cruelles, qu'il lui semblait être en enfer. Il me conjurait de le recommander encore à Dieu. Je

fis part de cette supplique à mes Sœurs, à la prière desquelles le Seigneur devait m'accorder la grâce désirée; car elles prirent à cœur cette affaire. Il s'agissait par ailleurs d'une personne que nul n'aurait pu soupçonner. Je suppliai Sa Majesté de mettre un terme à ses tourments et à ses tentations et de laisser plutôt les démons venir me torturer à sa place, à la condition que je fusse à l'abri de toute faute. Or, pendant un mois, je suis passée par les plus cruels tourments, et c'est alors que j'ai enduré les deux épreuves dont j'ai parlé. Je fis connaître à cet ecclésiastique ce que j'avais enduré durant ce mois; et on me répondit que, par la miséricorde de Dieu, il n'était plus harcelé des tentations du démon. Son âme se fortifia et recouvra une entière liberté. Il ne cessait pas de rendre grâces au Seigneur, et de me manifester à moi-même sa reconnaissance, comme si j'y eusse été pour quelque chose. Sans doute la persuasion où il était que le Seigneur me favorisait de ses dons lui était utile. Quand il se voyait très tenté, disait-il, il lisait mes lettres et la tentation le quittait. Il était extrêmement étonné de ce que j'avais enduré et de la manière dont il avait été délivré; moi-même j'en étais surprise. Mais volontiers j'aurais accepté de souffrir beaucoup d'années encore, pour voir cette âme affranchie. Dieu soit béni de tous ses dons! Elle doit être bien puissante sur lui l'oraison de ceux qui le servent[6]...

Nous n'avons pas hésité à reproduire, dans son intégralité, ce texte, en raison de son importance. Quelle confiance inspirait cette moniale pour attirer, de la part d'un prêtre constitué en dignité, des confidences de cette qualité! Sa discrétion est extrême autant que sa délicatesse : elle n'indique pas la nature de ce péché, elle note seulement sa gravité. Beaucoup de personnes pieuses qui s'affligent de certains écarts, qui prient pour ceux qui les commettent, éprouvent un plaisir morbide, d'ailleurs inconscient, à s'attarder aux circonstances de ces fautes. Critère décisif d'une sensibilité trouble et d'une sexualité perturbée. Sainte Thérèse nous apparaît ici dans le plein exercice de sa maternité spirituelle. Sensibilisée à l'honneur de Dieu et à la détresse des âmes, elle ne se contente pas de se lamenter, de déplorer cette chute. Elle veut agir. Toute sa générosité se

6. *Vie écrite par elle-même,* ch. XXI, pp. 330-331.

déploie ; on en devine l'ampleur sous cette expression : *accomplir tout ce qui dépend de moi.* Elle intéresse à ce sauvetage d'autres âmes et provoque ainsi une émulation : *on prend l'affaire à cœur.* De cette sollicitude maternelle, le récit nous indique les deux moments : de l'intercession, elle passe à l'oblation substitutive. Elle entre dans le drame de la Rédemption où, à la suite et à l'exemple de Jésus, on se met à la place des pécheurs pour souffrir à leur place et attirer sur eux la grâce miséricordieuse. Sainte Thérèse signale les conséquences de cet acte de consécration victimale que Dieu prend au sérieux. C'est une communion effective au drame intérieur du pécheur ; c'est, pour le pécheur, la délivrance. Elle accepte tout, sauf de pécher. Elle conclut à la puissance de l'oraison qu'animent une foi absolue et l'ardeur apostolique.

On ne peut, certes, sans une inspiration très nette du Saint-Esprit, contrôlée par une direction prudente et fervente, s'engager dans cette voie. Une ferveur sans prudence peut être présomption et une prudence sans ferveur n'est que médiocrité et indifférence. Une dame consulta, un jour, saint Pie X, pour lui demander si elle pouvait prononcer le vœu de victime pour secourir efficacement un prêtre infidèle que d'ailleurs le Pape connaissait. Le Pontife, entrant dans un profond recueillement, réfléchit puis répondit : « Le salut d'une âme sacerdotale mérite cette offrande. » Immédiatement, cette âme, établie jusqu'alors dans la paix, par le jeu implacable des mécanismes de la substitution s'enfonça dans la nuit — une nuit interminable — de l'expiation. « Sans effusion de sang, il n'y a pas de rédemption » (He 9, 22).

La contemplation au service de l'action.

Jusqu'à maintenant, nous voyons sainte Thérèse remédier à des cas individuels douloureux qui sont des cas limites. Elle ne s'engage qu'elle-même et un petit cercle d'âmes assez généreuses pour l'aider. Son humilité la porte à penser que c'est leur intervention qui a obtenu les résultats désirés. Dans le *Chemin*

de la perfection[7], en des pages qui nous semblent être le sommet de son œuvre, elle mobilise le Carmel à cette fin : le triomphe de l'Église par la sanctification du clergé.

N'oublions pas le contexte historique. L'hérésie protestante a ravagé l'Église. L'Espagne a été épargnée. La reconquête qu'a ouverte le Concile de Trente a commencé. Une lutte gigantesque est entreprise, et sainte Thérèse entre dans le combat avec les accents d'une guerrière et la force d'âme d'une martyre. « Mourir, oui, être vaincue, jamais! » Il importe que les capitaines — ce sont les prêtres à qui incombent les responsabilités — tiennent et qu'on vienne à leur secours. Or, ils sont très exposés, et le monde attend d'eux un témoignage sans défaillance :

> Pensez-vous, mes filles, qu'il faille peu de vertu pour traiter avec le monde, vivre au milieu du monde, s'occuper des affaires du monde, s'adapter à la conversation du monde, et demeurer intérieurement étranger au monde, ennemi du monde, se conduire comme si l'on vivait au fond d'un désert, enfin pour être vraiment semblable non aux hommes, mais aux anges? S'ils ne sont pas tels, les capitaines ne méritent pas le nom qu'ils portent...
>
> Qu'ils regardent donc comme certain que le monde ne leur pardonnera rien et qu'aucune de leurs imperfections n'échappe à son regard... Je me demande en ce moment avec stupeur qui a pu donner l'idée de la perfection au monde. S'il use de cette connaissance, ce n'est pas pour garder lui-même la perfection; il ne s'y croit nullement obligé... mais il s'en sert pour condamner les autres... N'allez donc pas croire que ces hommes dont nous parlons n'aient besoin que d'un faible secours de Dieu, pour soutenir la lutte redoutable dans laquelle ils sont engagés; une grâce abondante, au contraire, leur est nécessaire.

Sainte Thérèse adjure ses filles de prier pour que Dieu suscite des ouvriers de valeur : « Un seul homme parfait sera plus utile que beaucoup d'autres qui ne le sont pas. » Qu'engagés dans la lutte, « ils traversent la mer orageuse, l'oreille fermée au chant des sirènes »! « Quelle meilleure prière peut-il y avoir que celle dont je parle ? »

7. *Chemin de la perfection,* ch. III, pp. 593-599.

Quant à elle, elle projette son âme magnanime dans cette exclamation que reprendra, en l'explicitant, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus :

> Que me fait à moi de rester jusqu'au jour du jugement en purgatoire, si par mes prières je sauve une seule âme, si surtout je procure l'avancement spirituel d'un grand nombre, et la gloire de Dieu!

Les horizons ne sont plus les mêmes que tout à l'heure. Il ne s'agit plus de sauver des prêtres malheureux, il faut sauver le monde. Ce n'est plus le péché du prêtre qui est à expier, c'est sa persévérance qui est à mériter, son efficacité apostolique qui est à assurer. Dans son humilité, la Sainte était loin de penser, dans une mentalité qui eût été pharisaïque, que les moniales contemplatives sont supérieures en spiritualité. A Dieu et à Dieu seul le soin de dresser des palmarès. Elle était tout simplement convaincue que les prêtres, étant plus exposés, devaient être mieux équipés ; qu'à défaut de cloître pour les protéger, il leur fallait une citadelle intérieure où ils puissent se retirer ; que leur situation inconfortable exigeait une plus solide perfection. Les expériences apostoliques contemporaines confèrent aux déclarations de sainte Thérèse une actualité impressionnante.

Une prédication de feu.

Qu'attend sainte Thérèse des prêtres qui partent à la reconquête du monde ? D'abord, qu'ils évangélisent, qu'ils prêchent la Parole de Dieu, mais avec un enthousiasme communicatif. Pour parler de Dieu, pour donner aux âmes le goût, la faim, la passion de Dieu, il faut être envahi soi-même par cette plénitude. Sainte de feu, comme tous les saints[8], elle souffre de ne pas ren-

8. Notre article, *Saint Bernard, un saint de feu,* dans *La Vie Spirituelle,* avril 1956, pp. 383-395.

contrer assez de ces prédicateurs enflammés. Les carmélites sont à nouveau requises pour que l'Esprit mette au cœur de ses apôtres le feu de l'amour divin que Jésus est venu apporter. C'est au P. Ibagnès que, dans sa *Vie écrite par elle-même,* elle s'adresse en attirant son attention sur ce point. Elle s'excuse de le faire : « Veuillez, mon Père, déchirer ces pages, si vous le jugez bon. Considérez ce récit comme une lettre écrite pour vous, et pardonnez-moi mon excessive témérité. »

> Les prédicateurs eux-mêmes s'appliquent à bien disposer leurs sermons pour ne point déplaire. Leur intention est bonne sans doute, ainsi que leur œuvre, mais par là on opère peu de conversions. Pourquoi, en effet, les sermons éloignent-ils si peu d'âmes des vices publics ? Savez-vous ce que j'en pense ? Les prédicateurs ont trop de prudence; ils n'abandonnent pas la prudence humaine et n'ont pas ce grand feu de l'amour de Dieu dont étaient embrasés les apôtres : aussi leur flamme donne peu de chaleur. Je ne leur demande pas une flamme égale à celle des apôtres, mais je la voudrais plus grande qu'elle n'est. Savez-vous, mon Père, ce qu'il y a d'important ? C'est d'avoir la vie en horreur et de ne faire aucun cas des honneurs. Quand les apôtres proclamaient la vérité et la défendaient pour la gloire de Dieu, il leur importait peu de tout perdre ou de tout gagner. Car celui-là est indifférent à l'un et à l'autre qui en réalité sacrifie tout pour Dieu. Je ne dis pas que je sois telle, mais je voudrais bien l'être. Oh! de quelle grande liberté on jouit, quand on considère comme un esclavage l'obligation de vivre et de se corriger d'après les lois du monde! Comme cette liberté s'obtient de Dieu, il n'est pas d'esclave ici-bas qui ne doive être disposé à tout risquer pour se racheter et retourner dans sa patrie. Voilà le vrai chemin[9]...

Avec l'autorité de sa sainteté personnelle et de sa mission ecclésiale, sainte Thérèse exprime l'attente de l'élite du peuple chrétien. Un écrivain contemporain, protestant converti, ne cache pas la lassitude qu'il éprouve parfois : « Pendant un sermon assez ennuyeux, je me suis ressouvenu du mot de Bloy : Ils ont le toupet d'appeler ça la parole de Dieu[10]. » « Je dis

9. *Vie écrite par elle-même,* ch. XVI, pp. 162-163.
10. JULIEN GREEN, *Le Bel Aujourd'hui,* 1958, p. 253.

à un jeune homme qu'en France les sermons sont d'un ennui mortel (comme ailleurs du reste), que les prêtres ne demandent jamais l'héroïsme aux fidèles, qu'ils ne songent qu'à les rassurer : ils les endorment[11]. » Parlant de la transmission du message biblique en termes trop intellectuels, il déclare : « Je ne puis entendre parler froidement de ces choses brûlantes[12]. » Le Vénérable Libermann réclamait des « Saints incendiaires »[13]. On n'a pas oublié « la prière embrasée » de saint Louis-Marie de Montfort demandant des missionnaires à la parole de feu.

Ce n'est pas le procès du sacerdoce qu'intente sainte Thérèse ; c'est au service du sacerdoce qu'elle a voué sa vie et destiné ses Carmels. Elle a eu pour les prêtres ce respect religieux qu'impose leur consécration ; elle a recouru à eux avec confiance et leur a obéi jusqu'à suivre leurs décisions plutôt que les paroles divines qu'elle entendait[14]. Elle les a aimés avec cette charité surnaturelle faite de liberté intérieure et elle a connu cet isolement du cœur qui permet, quand on rejette les compensations, le dépassement en Dieu. C'est ainsi qu'elle écrit au P. Dominique Bañez ces lignes lourdes de sens :

> Je vous assure, mon Père, que mes joies, ce me semble, ne sont plus de ce monde; car je n'ai pas ce que je voudrais, et j'ai ce que je ne désire pas. Mon mal vient de ce que je ne puis plus trouver, comme de coutume, de consolation près de mes confesseurs. Elles doivent venir de plus haut qu'eux. Tout ce qui est

11. *Journal*, t. V, p. 62.
12. *Ibid.*, p. 224.
13. *Écrits spirituels*, Lecoffre, 1891, p. 494.
14. Sainte Thérèse a expliqué la conduite pratique qu'elle adoptait en des cas difficiles. Pour la fondation de Palencia (1580), elle avait reçu un message de Jésus. Elle s'adresse cependant à son confesseur : « Comme dans les circonstances de cette sorte, j'ai toujours pour coutume de suivre l'avis de mon confesseur, afin de prendre le chemin le plus sûr, je me déterminai à lui exposer, sous le sceau d'un secret absolu, ce que Notre-Seigneur m'avait dit. Ma peine eût été certaine, je l'avoue, si le confesseur m'avait défendu de m'y conformer. Mais j'aurais obéi, et j'aurais attendu avec confiance que Sa Majesté, comme je l'ai vu d'autres fois, changeât les dispositions du confesseur et l'amenât à accomplir sa divine volonté » (*Fondations*, ch. XXIX, p. 1335).

moindre que l'âme ne saurait combler ses désirs. En vérité, ç'a été pour moi un soulagement de vous l'écrire; que Dieu vous accorde de trouver toujours le vôtre à aimer Sa Majesté [15].

On ne peut traduire plus intensément et plus brièvement, dans le détachement de tout le créé, cette nostalgie de Dieu qui est l'un des caractères de la vie mystique parvenue à son point de suprême altitude. *Dieu seul suffit.* Ce n'est pas une formule dont a tant abusé une piété illusoire, mais l'état d'âme de celui qui a vraiment fixé son centre en Dieu.

Un chemin de lumière.

L'appel de sainte Thérèse à ses filles a été entendu. C'est l'histoire du Carmel qu'il faudrait écrire. Recueillons seulement l'un des derniers échos, le plus beau et le plus puissant, celui de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Si elle est entrée au Carmel, elle le déclare expressément dans l'examen qui précéda sa profession, c'est « pour sauver les âmes et surtout afin de prier pour les prêtres [16] ». Elle sent en elle « la vocation de prêtre [17] » et entrevoit la possibilité de réaliser ce rêve en étant, dans le cœur de l'Église, l'Amour [18]. Son intercession s'applique aux prêtres, et dans les deux directions que dessinait sainte Thérèse : la réparation victimale et la coopération missionnaire. Dans une lettre du 8 juillet 1891 à Céline, elle parle de l'ex-P. Loyson dont les tournées de conférences à travers la France et le monde, en Normandie à ce moment-là, lui causaient une émotion trop compréhensible. « Ne nous lassons pas de prier. La confiance fait des miracles [19]. » Elle offrit à son intention sa dernière communion du 19 août 1897. Si elle se penche avec compassion sur les coupables, elle se tourne avec un élan enthousiaste vers les

15. *Correspondance,* t. I, p. 263.
16. *Documents autobiographiques,* p. 174.
17. *Ibid.,* p. 227.
18. *Ibid.,* p. 229.
19. *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus,* pp. 189-192.

apôtres pour les aider. Son désir d'avoir un frère prêtre se réalise lorsqu'en 1895, on l'invite à prier spécialement pour un futur missionnaire. Elle ne manque pas de souligner les incidences thérésiennes de cet appel : « Ce fut notre sainte Mère Thérèse qui m'envoya pour bouquet de fête en 1895 mon premier petit frère... C'était un jeune séminariste, inspiré, disait-il, par sainte Thérèse, qui venait demander une sœur qui se dévouât spécialement au salut de son âme et l'aidât de ses prières et de ses sacrifices lorsqu'il serait missionnaire afin qu'il puisse sauver beaucoup d'âmes[20]. » Au procès informatif, le P. Roulland a fait une déposition qui nous oblige, par-delà des coïncidences fortuites de dates, à enregistrer les effets de la causalité de la prière : « Le 8 septembre 1890, j'avais des hésitations sur ma vocation et mon entrée au Grand Séminaire. Pendant que je priais à la chapelle de Notre-Dame de la Délivrande (sanctuaire normand où l'on vient beaucoup en pèlerinage), je fus subitement et définitivement fixé. Or, je sus plus tard que ce même jour, qui était celui de la Profession de la Servante de Dieu, elle avait demandé à Notre-Seigneur de lui donner une âme de prêtre et elle me signala le lien de ces deux événements dans sa lettre du 1er novembre 1896[21]. »

*

Sainte Thérèse est l'une des plus belles incarnations de la Femme éternelle — Vierge, Épouse, Mère —, médiatrice de l'amour, vectrice du surnaturel, génératrice de l'éternel, ange de rédemption[22]. Vierge séraphique, Mère des âmes, Épouse du Christ, *Victima Caritatis* et *Mater Spiritualium,* telle fut la mystique d'Avila, celle qu'on a pu appeler, au sein d'une critique implacable, « l'éclatante exception »[23].

20. *Documents autobiographiques,* p. 302.
21. *Lettres,* p. 348, note, *Summarium* du Procès, n° 1523.
22. G. von Le Fort, *La femme éternelle,* Éd. du Cerf, 1946; E. Stein, *La femme et son destin,* Amiot-Dumont.
23. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* t. II, 1956, p. 512.

Recueillons de son enseignement magistral sur l'oraison ces deux conclusions : la plus haute prière est l'intercession apostolique et, par voie de conséquence, l'aspect le plus élevé de la vie contemplative est sa dimension apostolique. C'est dans cette perspective d'efficience surnaturelle que peut s'écouler dans la paix la vie obscure des âmes consacrées.

> Me consumant solitaire et sans traces comme ton œuvre, je suis pourtant la flamme qui a brûlé pour toi seul sur l'autel d'une nuit démesurée[24].

PIERRE BLANCHARD.

24. GERTRUDE VON LE FORT, cité dans *Études*, octobre 1959 : XAVIER TILLIETTE, *Histoire et Symbole*, p. 51.

FOI ET SACREMENT

Jalons pour une théologie œcuménique

Parmi les facteurs de progrès ui s'offrent actuellement à la héologie, le moins fécond n'est ertainement pas l'orientation ecuménique. De différents côtés, e souci se fait jour d'assumer ans le travail théologique les in-entions du mouvement qui ousse les chrétiens désunis à hercher les voies du rapproche-ient, du dialogue et de la réu-ion. On a même formulé sans mbages le dessein de remplacer s théologies « confessionnel-s » par une théologie « œcumé-ique ». Un tel propos n'est pas e nature à nous effaroucher, si on entend par théologie *confes-onnelle* un développement systé-atique des articles de foi tenus ar un groupe chrétien, qui ne énage aucune ouverture sur les fficultés réelles et les revendica-ons respectables des autres grou-es; par théologie *œcuménique,* ne élaboration du donné révélé ui s'efforce au contraire de tra-r un chemin vers l'unité, non rtes au moyen de compromis acceptables pour personne, mais ans la plénitude et l'équilibre de la Révélation totale, mieux com-prise de tous.

On ne manque pas de rappeler à ce sujet une *Pensée* fameuse de Pascal : « Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi, et de morale, qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable... La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités. Et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités. Et d'ordinaire il arrive que ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une renferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre. Et pensent que nous au contraire; or l'exclusion est la cause de leur hérésie, et l'ignorance que nous tenons l'autre cause leurs objections... C'est pourquoi le plus court moyen pour empêcher les hérésies, est d'instruire de toutes les vérités; et le plus sûr moyen de les réfuter, est de les déclarer toutes. »

Mais, il faut l'avouer, le conseil de Pascal n'a pas toujours été suivi par les théologiens : n'arrive-t-il pas trop souvent que, nous attachant à celle des deux vérités opposées que les hérétiques ont exclue, nous négligions d'honorer pleinement celle qu'ils retenaient, nous privant ainsi de comprendre la force de leurs objections et d'y apporter la réponse qui serait seule susceptible de les éclairer et de les apaiser ? C'est le péché d'une théologie confessionnelle au sens le plus étroit du mot. En matière de foi, autant et plus qu'ailleurs, l'erreur ne fait de ravages dans les esprits d'une certaine culture, qu'en réussissant à se dissimuler sous quelque vérité et à s'introduire en eux avec elle. Nous ne l'en expulserons pas, à moins de remettre en lumière cette vérité-là, sous tous ses aspects.

S'il est vrai que le chemin de l'unité doit s'ouvrir sur l'inébranlable décision d'accepter la Révélation en sa totalité, la théologie œcuménique, bien comprise, sera celle qui se montrera capable d'assumer, dans son effort de réflexion et d'approfondissement doctrinal, les requêtes légitimes de nos frères séparés, « toutes les questions par lesquelles *les Autres* peuvent nous demander si nous avons pris suffisamment au sérieux tel ou tel aspect d'une vérité qui doit finalement nous devenir commune »[1]. Et cela, tout simplement par amour de la vérité intégrale.

Il est un problème sur lequel cette loi se vérifie d'une façon remarquable, c'est celui des rapports entre *les sacrements* et *la foi*. On sait que, réagissant contre une théologie nominaliste et une pratique trop souvent décadente, les Réformateurs protestants en étaient arrivés à déprécier l'efficacité propre des sacrements, pour exalter le rôle de la foi dans le salut. « Les sacrements n'opèrent rien, affirmait Luther, en réalité la foi seule opère. » Contre cet appauvrissement du sacramentalisme chrétien, le Concile de Trente définit que les sacrements contiennent et confèrent la grâce, qu'ils ne sont pas destinés seulement à nourrir la foi ou à signifier extérieurement une grâce obtenue par la foi. Loin d'être nié, le rôle de la foi était donc implicitement affirmé par la définition dogmatique, laquelle ne condamnait qu'une exclusivité.

Mais la polémique post-tridentine n'a pas su maintenir en pleine lumière les données de la tradition catholique sur le lien essentiel qui unit la foi et les sacrements. Manque d'audace, ou de sérénité ? Toujours est-il que la théologie des sacrements en a souffert, l'*ex opere operato* n'étant plus équilibré par une juste estimation du rôle de la foi. Et la pratique sacramentelle n'a pas toujours évité les déviations de la routine et du formalisme, voire les apparences de la superstition ou de la magie. N'en venait-on pas à traiter le sacrement comme une sorte de distributeur automatique de la grâce, en ou-

1. Y. M.-J. Congar, o.p., *La rencontre actuelle des confessions chrétiennes*, dans *Parole et Mission*, 4, janvier 1959, p. 122.

iant, avec sa qualité d'acte hu-ain de la part du sujet sanctifié, a valeur de culte rendu à Dieu : son insertion dans la religion u Corps mystique ?

Depuis quelques années, l'at-ntion des théologiens thomistes vait été de nouveau attirée par expression de *fidei sacramenta,* ue saint Thomas, écho d'une ngue tradition, emploie assez ouramment. Il nous souvient ue, dès 1935, deux étudiants du aulchoir avaient choisi simulta-ément, sans se concerter, ce sujet e dissertation, qui paraissait alors euf et original. Sous les directives timulantes de leurs professeurs, s RR. PP. Chenu, Héris et Con-ar, ils avaient essayé de retrou-er la signification profonde d'une ormule qu'on ne remarquait lus. Après la guerre, plusieurs ravaux émanant de l'école domi-icaine ont posé nettement la uestion du lien essentiel entre foi sacrement : entre autres, un rticle du R. P. Dondaine dans *a Maison-Dieu* (1946), à pro-os du baptême, une page du . P. Roguet dans la *Somme* de *Revue des Jeunes* et, plus écemment, le maître-livre du . P. Schillebeeckx sur *l'Écono-ie sacramentelle du salut,* ainsi u'une étude du R. P. Camelot ur saint Augustin.

Restait à entreprendre par le enu l'étude positive du pro-ème, afin de réunir les données ui permettraient de le résoudre éologiquement. C'est ce que vient de faire M. l'abbé Louis Villette, aumônier du Lycée de Lille, dans une excellente thèse de doctorat en théologie, qu'il défendit en 1954 à l'Institut catholique de Paris et dont il publie le premier volume[2]. Le but avoué de ce beau travail est de fournir des matériaux éprouvés à *un dialogue entre les Églises.* L'auteur est parti d'une recherche sur les méthodes de travail des Pères et Théologiens du Concile de Trente, lors de la Session de 1547 sur les sacrements. Le dépouillement des Actes du Concile fut pour lui, nous dit-il, une révélation. D'une part, la doctrine sacramentaire y apparaissait étroitement liée à celles de la rédemption et de la justification, au dogme fondamental du salut par la foi en Jésus-Christ. D'autre part, la précision et la largeur de vues des critiques formulées par les théologiens tridentins, leur souci de ne rien condamner chez les Réformateurs qui ait une signification orthodoxe, particulièrement en ce qui concerne le rôle de la foi dans l'exercice concret de l'efficience sacramentelle, les nuances apportées à la rédaction des textes dogmatiques, tout manifestait « une telle ouverture d'esprit qu'il ne pouvait être question de considérer le débat entre catholiques et protestants comme définitivement clos sur ce sujet » (p. 10).

Les pistes de recherche ouvertes par les documents du Concile ont conduit l'auteur à une en-

2. L. VILLETTE, *Foi et sacrement,* t. I : *Du Nouveau Testament à saint ugustin,* Coll. « Travaux de l'Institut Catholique de Paris ». Éd. Bloud et ay, Paris, 1959; 334 pp.; 2.800 fr. Le second volume, *Du moyen âge à nos urs,* est prévu pour 1960.

quête historique et dogmatique à travers les sources de la foi, les controverses des premiers siècles et le développement de la pensée théologique depuis les Pères jusqu'à nos jours. Le volume paru contient d'abord une étude très approfondie et solide des données du Nouveau Testament. Les Pères des deux premiers siècles sont seulement évoqués incidemment, dans les notes du chapitre scripturaire; on peut le regretter, car ils méritaient bien, eux aussi, d'être traités à part. Mais la controverse sur le baptême des hérétiques, aux IIIe et IVe siècles, est suivie attentivement dans tous ses méandres : c'est, de fait, à son propos que commence à s'élaborer la doctrine sacramentaire. Le témoignage des Pères grecs du IVe et du Ve siècle fournit de précieuses notations sur le rôle de la foi avant, pendant et après l'action sacramentelle. Enfin, la magistrale synthèse de saint Augustin, dont dépend la théologie occidentale des âges suivants, est exposée dans son développement chronologique.

La principale conclusion qui se dégage de cette enquête exégétique et patristique, c'est que la foi et les sacrements sont, d'après la tradition, deux éléments inséparables et essentiellement complémentaires de l'unique économie du salut. C'est dans la foi et comme expressions de la foi que les sacrements sont célébrés et vécus par l'Église. C'est en elle qu'ils sont efficaces de grâce, comme c'est d'eux, normalement, qu'elle reçoit *le sceau* (Tertullien, saint Basile) de son authenticité et de son efficience salutaire.

M. Villette espère apporter au dialogue entre catholiques et protestants « une documentation suffisante pour le rendre possible et constructif ». Nous croyons pouvoir dire que cet espoir ne sera pas déçu. Car cette remise en lumière de la tradition en sa plénitude ne renforce pas seulement le caractère social et sacramentel de l'économie du salut par la foi, que le protestantisme amoindrissait[3]; elle permet tout autant d'assumer le point de vue légitime du personnalisme religieux, de situer à sa juste place le rôle du sujet humain, qui atteste, au moyen des sacrements, la sincérité de la croyance et de la confiance qu'il accorde au Christ vivant dans son Église. Qu'il y ait ici plus qu'une documentation préalable, déjà l'amorce effective d'un dialogue, nous en avons l'assurance en voyant s'élever, du côté protestant, une aspiration convergente vers la plénitude, par exemple, dans les livres que le Pasteur Max Thurian, Frère de Taizé, vient d'écrire sur le même sujet des sacrements, et en dernier lieu sur *l'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession.*

Mais il y a plus. Tout en engageant un dialogue constructif avec « les autres », la théologie œcu-

3. « A une foi en quelque sorte « objective », saisissant *dans* le sacrement efficace la communication du don de Dieu, Luther tend à substituer une foi toute subjective, s'assurant elle-même, *à propos* du sacrement, de sa propre fidélité à se maintenir dans l'espérance du salut » (pp. 11-12).

nique nous aide à comprendre ·c plus de profondeur nos pro- es positions. La deuxième con- usion qui ressort de l'enquête de . Villette est « l'obligation qui impose au théologien, pour ex- iquer cette liaison fondamen- le entre foi et sacrements, de courir à un troisième terme qui ur est commun : l'Église » . 11). Loin d'être seulement expression de la foi du sujet ui le reçoit, le sacrement est vant tout l'expression de *la foi l'Église comme telle*. Il atteste s intentions religieuses et salu- ires d'une Église unie au Christ ar une foi et une charité indéfec- bles. La notion de *fides Eccle- ae*, pressentie à travers des tonnements inévitables par les ères des III^e^ et IV^e^ siècles, vi- oureusement dégagée par saint ugustin, adoptée sans hésitation ar saint Thomas, est peut-être élicate à manier; elle n'en est as moins indispensable, non seu- ment pour résoudre le problème ue pose le baptême des enfants, ais plus foncièrement pour gar- er aux sacrements leur qualité aditionnellement reconnue d'ac- s liturgiques, de *protestationes dei*.

Nous ajouterions volontiers que documentation de *Foi et Sacre- ent* ne profitera pas seulement dialogue des catholiques avec s groupes chrétiens issus de la éforme. Bien que l'auteur ne le gnale pas expressément, l'en- uête qu'il a menée chez les Pères recs invitera à parler aussi avec os frères de l'orthodoxie. La octrine des Églises orientales sur validité des sacrements admi- strés dans les autres commu- nions chrétiennes est resté tâton- nante jusqu'au début de ce siècle; elle tend aujourd'hui à se stabi- liser pratiquement dans un sens parallèle à celui de la doctrine catholique, sans avoir encore at- teint une parfaite fermeté. Nous sommes convaincus qu'en met- tant en valeur tous les aspects de la doctrine sacramentaire des Pères orientaux, on contribuera, de ce côté aussi, à un dialogue fructueux. Cette doctrine ne coïn- cide pas toujours, en ses formu- lations, avec la doctrine augusti- nienne, mais elle la corrobore quel- quefois, elle la complète le plus souvent et l'enrichit. N'oublions pas que saint Thomas a recueilli, sur ce point, par saint Jean Da- mascène, l'héritage des Grecs.

C'est une joie immense pour le chroniqueur d'avoir à signaler un livre comme celui-ci. On peut dire, et ce n'est pas une clause de style, qu'il vient opportuné- ment à la rencontre des soucis pastoraux de l'Église d'aujour- d'hui, au moment où s'ouvre la préparation du II^e^ Concile du Vatican. En posant les jalons d'une théologie œcuménique, il entretient l'espérance de l'unité. Mais il apporte aussi une contri- bution de valeur à une théologie de la liturgie et à une spiritualité d'Église. Nous formons donc des vœux pour que le second volume ne se fasse pas trop attendre et pour que d'autres travailleurs — nous savons que M. l'abbé Vil- lette pour sa part le souhaite vive- ment — s'engagent dans le sillon ainsi ouvert, pour le prolonger ou le creuser plus à fond. L'enjeu en vaut la peine.

Fr. Jean Gaillard, m. b.

REDÉCOUVERTE DU JEÛNE

On croyait bien que le jeûne était désormais relégué au musée de la piété médiévale, et qu'il n'en serait plus question que dans les vies de saints édifiantes et inimitables; on croyait bien que les privations de la guerre et les excès des casuistes l'avaient définitivement condamné, et que l'Église elle-même l'avait abandonné.

On croyait la cause entendue. Et voici qu'une équipe de religieux, de médecins... et de jeûneurs, conduits par le P. Régamey, entreprend de reviser le procès. Sous le titre *Redécouverte du jeûne* [1] et sous une couverture dont le dessin évoque avec bonheur l'élan qui peut jaillir de l'être le plus replet, voici le dossier de réhabilitation, contenant les rapports des enquêteurs, les observations des experts et les dépositions des témoins.

Dans la première partie, le P. Régamey et le P. Tonneau nous invitent à écouter et surtout à comprendre l'enseignement de la Bible et de la tradition chrétienne : jeûner, c'est d'abord reconnaître en son corps, comme on le reconnaît en son âme par la prière, que l'on n'est rien devant Dieu, rien qu'un homme démuni et pécheur; mais c'est aussi chercher dans la maîtrise de ses tendances les plus naturelles une arme puissante pour le combat contre le démon.

Cet enseignement traditionnel nous est rappelé chaque année par la liturgie du carême. De fait, si l'Église a presque entièrement suspendu l'obligation du jeûne, elle n'a aucunement renoncé à conseiller aux chrétiens cette forme d'ascèse. Toutefois le jeûne ne portera les fruits qu'énumère la préface du carême que s'il est pratiqué dans l'esprit de la liturgie, c'est-à-dire s'il est inséré dans un effort général de purification et d'approche de Dieu. Celui qui n'y verrait qu'une abstention de nourriture risquerait fort d'aboutir à des résultats tout opposés.

Le jeûne n'est pas propre au christianisme : sous des formes diverses, et avec des intentions multiples, que dégage le Dr Claudian, il a tenu un rôle important dans les civilisations dites primitives et dans les religions du passé; aujourd'hui encore, la plupart des

1. Coll. « Sagesse du corps », Éd. du Cerf, Paris, 1959; 450 pp.; 12 NF.

ulmans l'observent pendant le madan avec une rigueur dont peu de chrétiens seraient capables; et ce jeûne, nous dit le Abd-el-Jalil, a un caractère aiment religieux, à la fois ascétique, charitable et cultuel. L'enquête aurait pu être étendue à autres civilisations et à d'autres ligions, en particulier à celles de nde, mais elle n'aurait fait sans oute que confirmer les résultats quis : le fait de se priver volonirement de ce qui nourrit en lui vie a toujours paru à l'homme moyen de reconnaître sa déndance en face de la divinité et ssi un moyen de se rapprocher elle.

Quels que soient les motifs qui déterminent, le jeûne est une preuve imposée au corps; la gesse conseille de ne pas trop gliger cet aspect de la question. eux médecins apportent ici leurs servations; celles du Dr Trémores ont pour objet les effets ysiologiques du jeûne, celles du r Et. Trillat son conditionnement psychique. Si remarquables ie soient ces études, elles ne uvent, de l'aveu même de leurs teurs, éclairer que d'une façon sez limitée une expérience dans quelle les facteurs spirituels nnent la première place.

D'une manière générale, les édecins se montrent d'ailleurs oins favorable à un jeûne rigoux, qui de leur point de vue est « état de maladie », qu'à un gime de sobriété habituelle; ils timent que les hommes se porraient mieux s'ils mangeaient oins, et assez volontiers sans ute ils leur donneraient cette gle d'hygiène que le prophète Élie révélait à Rabbi Nathan, au III[e] siècle : « Mange un tiers, bois un tiers, et laisse toujours le troisième tiers libre dans ton estomac. »

Une dernière partie rassemble divers témoignages : celui de Gandhi, que présente Mme C. Drevet, celui de Lanza del Vasto et de son disciple le Dr Parodi, celui d'un religieux prisonnier de guerre qui dégage de multiples leçons de son expérience. Il aurait semblé normal qu'y figure aussi un témoignage proprement chrétien, qui mette en lumière ce que peut être l'expérience d'un jeûne rigoureux et volontaire chez un croyant d'aujourd'hui, laïc audacieux ou religieux traditionnel; n'aurait-on trouvé personne ?

Le dossier ainsi constitué par les enquêteurs, les experts et les témoins, il n'y a plus qu'à plaider. Ce que fait le P. Régamey, dans un dernier chapitre, avec foi, discernement et conviction : le jeûne du chrétien doit s'inspirer du jeûne du Seigneur, que la liturgie nous fait méditer chaque année à l'entrée du carême; ce sera donc un jeûne entrepris sous la motion et avec la force de l'Esprit de Dieu; ce sera une privation réelle et rigoureuse, encore qu'elle ne doive pas nuire à l'accomplissement des devoirs majeurs ni à la liberté de l'esprit; ce sera un moyen de combattre et de vaincre les tendances au mal, au laisser-aller ou à la révolte, en nous et autour de nous; ce sera enfin une occasion de venir en aide à nos frères, tant au plan matériel qu'au plan spirituel.

Deux qualités majeures nous

semblent faire la force et la valeur de cet ouvrage. D'abord, il a su rendre au jeûne ses dimensions réelles, ses dimensions humaines, religieuses et chrétiennes; il a su le replacer dans le courant spirituel hors duquel il n'a plus de sens, hors duquel il ne peut que se dessécher et mourir. Bien sûr, le jeûne est une pratique pénitentielle et un moyen de réduire les passions, mais il n'est pas que cela. Sachons y voir une façon proprement humaine de reconnaître la domination de Dieu sur tout ce qui tient sa vie de lui; un effort pour assurer, ou plutôt pour restaurer sans cesse, l'équilibre toujours précaire du corps et de l'esprit; une excellente école de volonté, et de volonté persévérante, puisqu'il ne porte ses fruits que dans la mesure où nous ne cédons pas, où nous ne doutons pas; un témoignage enfin de fraternité devant la misère d'autrui, en même temps qu'un moyen de lui devenir accueillant et compatissant. Lorsqu'il retrouve ces véritables dimensions, le jeûne paraît, comme la solitude et le silence, une exigence normale de la vie spirituelle.

Reste à savoir s'il est encore possible dans les conditions du monde moderne. La deuxième qualité de l'ouvrage est justement de n'avoir pas esquivé ce problème, et d'avoir indiqué loyalement les obstacles auxquels se heurte le jeûne dans la civilisation contemporaine. Aux chrétiens d'aujourd'hui, comme à bien des musulmans vivant dans les villes, le jeûne semble anachronique et impraticable, car il les empêche de continuer leur travail à un rythme qu'ils ne sont pas libres de ralentir; pour jeûner sérieusement, ils devraient suspendre leur activité habituelle. De fait, le jeûne implique une rupture avec le monde, et on s'y adonne plus facilement dans une cellule de prison ou de couvent que dans la vie ordinaire. N'est-ce pas au désert que le Christ fut conduit par l'Esprit ? Pour redécouvrir le jeûne, il faut donc retrouver le chemin de la solitude et du silence. Ici encore, on voit que tout est lié.

Ce jeûne nécessaire et possible, comment le pratiquer ? Le P. Régamey se garde bien de donner des normes précises. A chacun d'expérimenter ce dont il est capable et d'inventer sa propre mesure; à chacun de chercher progressivement « le régime où l'on surmonte la dépression par une mobilisation de l'énergie qui stimule et épanouisse ».

A l'approche du carême, tous ceux qui croient avoir encore quelques réserves d'énergie voudront chercher dans les données et les exemples que rassemble ce dossier assez d'humilité et de courage pour pouvoir faire leur, en toute vérité, la magnifique collecte du mercredi des cendres : « Accordez, Seigneur, à vos fidèles d'entreprendre ces jeûnes vénérables et solennels avec tout l'amour fraternel qui convient et de les poursuivre avec la volonté ferme de se dévouer à votre service. »

Ph. Rouillard, o.s.b.

PATRICE DE LA TOUR DU PIN

Une poésie de « demande »

Treize ans après *Une Somme de Poésie,* Patrice de la Tour du Pin publie *Le Second Jeu*[1]. Bien que ce livre soit tissé des expériences accumulées par le poète au long de ces treize années; bien que l'on trouve à chaque page, à chaque pas de cette longue marche d'homme les traces d'événements intérieurs survenus sans doute à l'improviste, et que le cours du fleuve, enrichi de maints affluents, aille en s'amplifiant, il a longtemps, on le sait, que ce second volume de la *Somme* existait déjà fortement structuré dans l'esprit de son auteur. Et je ne pense pas aux seuls grands pans de murs qui, par exemple, dans *La vie recluse en Poésie,* pouvaient suggérer la grandiose image de ce que serait le vaste édifice conçu à une époque où nous ne soupçonnions même pas *La Quête de Joie.* Je pense surtout aux promesses de *La Genèse,* faites dès le premier livre d'*Une Somme de poésie* :

Le poète indiquait déjà les limites de ce *Second Jeu,* en prévoyait les souffrances :

Et que sera-ce au bout du Jeu de
l'Homme devant le Monde,
Dans ce vide étranger, cet autre
insaisissable
Que parcourent des temps, des
nuits de création
Dont on ne peut saisir que l'évaporation,
La brusque fin dans la seule zone
habitable
Pour nous de l'univers...

André Vincentenaire, le héros du *Second Jeu,* part à la recherche de ses rapports vrais avec le monde. Nouveau Don Quichotte, il commence par une tentative de « contemplation errante », mais s'enfuit bientôt au désert. Il reprend ensuite sa quête par un essai de formation de cordée pour une mystique ascension — mais il s'aperçoit bientôt qu'il ne fait en réalité équipe qu'avec lui-même —, et l'achève au seuil même du troisième jeu : celui de l'Homme devant Dieu, au cours duquel il semble bien qu'il découvrira les liens enfin solides qui l'unissent à lui-même, au monde et à Dieu.

1. Ed. Gallimard, 480 pp.; 15,50 NF+t. l.

Une volonté de progrès spirituel.

Nous savons depuis toujours que pour l'auteur des *Enfants de septembre,* l'activité poétique la plus pure n'a jamais été séparée d'une volonté de cheminement et de progrès spirituels. Avant de traquer les symboles, de dépister les allégories, il importe de s'attarder sur une expérience qui ne peut être valable que dans la mesure où les ambitions poétiques et spirituelles sont justifiées simultanément. Et, puisqu'il s'agit du second volume d'une Somme « poétique », c'est en nous attachant d'abord aux valeurs poétiques du livre que nous avons les meilleures chances de le bien déchiffrer et de lui donner sa vraie place.

Les premiers chapitres, même lorsqu'ils se veulent narratifs ou didactiques, s'imposent précisément par leur ton, par leur authenticité poétiques. *Les trois rêves,* par exemple, sont dans la ligne des plus grands textes du poète. Le deuxième et le troisième rêves, en particulier, qui baignent dans la lumière automnale si caractéristique du « paysage mental » de la Tour du Pin, pour reprendre la très juste expression de Léon-Gabriel Gros, illustrent de la façon la plus saisissante la séparation d'avec le père qui est le thème initial du *Second Jeu,* et qui, tout de suite, en souligne le tragique. Le père dont il s'agit, ici, est ce qu'il y a de plus intérieur au poète : il est le « germe », il est « cet appel par notre nom de la Parole de Dieu », auquel il faut apprendre à rester sourd, tout en lui restant fidèle, pour permettre « le contact direct avec la Parole ».

Cette identification de la vocation et de la paternité au plus intime de l'homme, en évoquant par analogie les mystérieuses opérations qui ont lieu au sein de la Sainte Trinité, suggère la structure trinitaire de l'Adam pétri par les mains divines. Elle s'impose ici, par sa richesse poétique, par toutes les images qu'elle suscite et qui rendent compte avec une extraordinaire précision de l'expérience nocturne dont, finalement, le *Second Jeu* est l'hallucinant reportage.

Sa propre solitude.

Apparemment brève, cette traversée des ténèbres et du désert est essentielle. En essayant d'affronter les autres, c'est avec lui-même que le poète doit surtout combattre, non point qu'il soit incapable de saisir la réalité sociale, mais il ne peut assumer sa fonction sociale qu'en menant jusqu'au bout une lutte solitaire. Il lui faut d'abord se détacher de soi — et l'on ne peut se détacher

de soi que par une victoire sur soi-même.

Nous sommes évidemment aux antipodes de la « poésie engagée ». Cet éloignement des autres peut déconcerter dans un livre qui a pour sujet le « Jeu de l'Homme devant le Monde ». Mais — et c'est là le paradoxe de toute entreprise poétique — c'est justement en vivant sa propre solitude que le poète rejoint ses compagnons. Que des poètes chantent le malheur et la misère de la communauté humaine, cela ne diminue en rien l'importance *sociale* des poètes de la solitude — et d'autant moins que le poète prend vraiment conscience de la solitude au plan du langage, c'est-à-dire très exactement au plan des relations avec autrui.

« Ce XX^e siècle, écrit Patrice de la Tour du Pin, s'emploie, entre autres révolutions, à celle du langage. Pour ma part, j'ai souffert l'étiolement du mien. » Cette souffrance et son apaisement se situent exactement aux deux pôles de son livre, où l'on peut lire aussi :

« Que dois-je faire si le visible est imperméable et si je n'arrive pas à traduire l'invisible ? De quel côté chercher ? Je m'exaspère contre moi-même et deviens injuste pour les autres. Je ne sens plus le Seigneur avec moi, mais je sais que mes sens ne sont pas un bon critère; je ne peux pourtant pas m'en passer dans un métier de poésie! Alors ? Tout ce que vous m'avez soufflé, ce désir d'une autre traduction du mystère de l'homme, non pas pour découvrir une voie nouvelle, mais pour vivre vraiment de tout ce qui me compose, tout cela est absurde! »

La même détresse se retrouve dans des vers comme ceux-ci :

Ma voix me revient vide au moindre essor vers Toi.
Plus sommaire est mon cri que celui de tes bêtes,
La moindre pierre est plus musicienne que moi...
Pourquoi m'as-tu repris cette joie de mes sens ?
Par l'impuissance est-il donc vrai que Tu façonnes ?
Elle seule est réponse à mon balbutiement,
Il fait plus désolé que jamais dans ma gorge...

Accepter le désert?

Par son angoisse devant l'épuisement du langage, par sa méfiance à l'égard des mots et de leur pouvoir équivoque, le poète du *Second Jeu* rejoint ces jeunes poètes comme Jean Laude ou Yves Bonnefoy qui viennent à peine de surmonter la tentation du mutisme. Mais l'angoisse du poète chrétien risque d'aller plus loin encore parce que l'ascèse chrétienne peut ressembler à une justification du mutisme. Pour n'être pas infidèle, il faut réagir : « Accepter le désert, le mutisme, le dessèchement ? Pendant une partie de l'existence peut-être, pas pour toujours. C'eût été me mentir, je ne pouvais pas me lier d'un tel serment. »

Et pourtant l'expérience du désert et de la nuit est nécessaire « pendant une partie de l'existence ». N'est-ce pas au désert,

d'ailleurs, qu'André Vincentenaire apprend à distinguer le mutisme du silence ? N'est-ce pas au désert qu'il comprend que la « demande » est son « vrai mode de parole » ?

Seigneur, je suis d'abord une prière en Toi, —
le mot qui m'a fait naître est vraiment de prière, —
et qu'importe son sens s'il reste dans ta voix !

La poésie, enfin, est justifiée : la demande, en elle, est l'élan de l'amour, et ce jaillissement même est, pour le poète, le lien qui peut l'unir à la fois au monde et à Dieu. N'est-ce pas aussi dans le flux de la demande que l'homme en prière découvre d'abord la réponse, presque organique, aux gémissements de l'Esprit ?

Parvenir au vrai silence.

Mais pour que le désert et la nuit aient un sens, il faut aller au-delà. La plus grande partie du *Second Jeu* sera donc, ensuite, consacrée à ce cheminement au-delà. C'est alors que commence le vrai jeu de l'Homme avec le Monde — avec la réalité objective.

Patrice de la Tour du Pin, qui fuit toutes les complaisances, n'a pas le goût de l'angoisse. Il entend bien s'en délivrer, tout en restant fidèle à lui-même, car il ne peut trouver la paix que dans l'accomplissement de sa tâche de poète. Il lui faut d'abord en connaître les limites et ne pas la confondre avec la quête spirituelle, sans que pour autant la quête spirituelle soit abandonnée.

Le poète, comme les autres, est appelé à la sainteté. Point n'est besoin pour répondre à cet appel de renoncer à la poésie. Il ne doit cependant pas perdre de vue que son cheminement spirituel est ralenti par les croisements réels de l'expérience poétique et de l'expérience spirituelle. Celui qui s'accepte et se veut poète est à la merci de toutes les confusions, car la magie poétique peut s'opposer à une expérience mystique authentique. Cette magie, il doit la faire sienne, c'est-à-dire la mettre au service de Dieu et, dans l'acte même de la parole, parvenir au vrai silence de la sainteté, silence paradoxal, peut-être, mais qui ne saurait se confondre avec la sécheresse ou le refus de la musique et de l'image.

Telle est la vraie leçon du second volume de la *Somme de poésie*. Plus nous avançons dans sa lecture et plus nous retrouvons le « paysage mental » de Patrice de la Tour du Pin. La nostalgie que nous pouvons garder des *Enfants de septembre* ne peut ternir la splendeur d'un chant d'action de grâces qui commence par ces deux tercets :

Toi qui désormais fais corps avec nous,
Bénie sois-tu pour cette délivrance
Du grand abîme au profond de la chair !

Tu es le Souffle avant d'être mon souffle
Tu es le vif recouvert par ma voix
Et qu'elle trahirait pour n'être que de moi.

ANDRÉ ALTER.

A TRAVERS LES REVUES

Une enquête sur la prière

La sociologie de l'enquête et de ses illusions n'est plus à faire. Quiconque a regardé le courrier d'une revue sait combien l'image que ce courrier propose peut être factice, comme un miroir, capable peut-être d'entretenir les responsables dans une bonne conscience, mais avec lequel il est tentant et facile de jouer.

Retenons pourtant l'enquête sur la prière rapportée par la revue allemande *Geist und Leben* (1959, n° 4). L'intérêt vient d'abord de son extension : les soixante groupes paroissiaux, milieux ouvriers, indépendants, fonctionnaires, etc., de la ville de Cologne, au total un millier d'hommes interrogés, de tous âges, en majeure partie entre trente et cinquante ans.

— La quasi-totalité affirme nettement prier par nécessité intérieure. Un quart reconnaît que la prière est un poids, mais pour tous elle est quand même une aide quotidienne.

— Les difficultés signalées : manque de temps et de pouvoir de concentration; manque de disposition : « Ce m'est facile en période de détresse, mais ensuite cela dépend de la situation du moment »; sentiment de culpabilité; manque d'apprentissage : « Elle me paraît fastidieuse parce que je n'ai aucun goût pour les formules apprises », etc. Le rapport indique que, dans toutes les réponses, le besoin de prier est manifeste, non seulement par simple envie d'apaiser un besoin sentimental, mais par exigence et conscience vive d'une dépendance irrécusable envers Dieu, et au nom de l'incapacité reconnue à assurer sa vie par soi-même. Une conclusion importante : la fatigue n'apparaît pas le seul obstacle réel, mais aussi *l'ignorance de beaucoup sur ce qu'est la vraie prière.* Par exemple, pour un grand nombre, la prière est incompatible avec les scrupules, les retours sur soi, la lassitude de vivre, et doit lutter *contre* au lieu d'aller *avec* tout cela.

— Les deux tiers avouent de-

voir passer d'un monologue intérieur avec un « tu » imaginaire (point de départ fréquent de leur prière) à un dialogue avec Dieu, reconnu comme tout-puissant.

— L'objet de la prière : dans plus de la moitié des réponses, absence de toute allusion au monde de leur travail; par contre, les réalités familiales sont toujours présentes.

— « *Êtes-vous toujours en accord avec Dieu ?* » Question piège. Comme si la prière devait être la reconnaissance satisfaite que tout va bien, que l'on est juste, et ne venir qu'après l'élimination de toute difficulté (y compris celle de prier...). L'enquête reprend très justement : « Ils s'imaginent qu'un bon chrétien devrait toujours être sans souci et toujours se trouver immédiatement en accord avec la volonté divine. Ce qui n'est pas du tout le cas. Les saints eux-mêmes eurent souvent des années durant à lutter pour reconnaître ce que Dieu voulait pour eux. Sans pour cela douter de la Providence, un dialogue constant en eux acceptait les questions. »

— « Quelles prières utilise-t-on ? » Pour beaucoup, celles de l'enfance (avec leur risque d'enfantillage et d'emprisonnement dans des formules). Le rapporteur remarque très justement : « Les prières d'enfants devraient donc d'une part être assez simples pour être pleinement saisies par un enfant, et par ailleurs assez essentielles et profondes pour, la vie durant, servir de forme pour que l'homme puisse exprimer ses véritables intérêts d'homme. » Le *Notre Père* est évidemment prière privilégiée pour un certain nombre. Extrêmement peu utilisent les bréviaires des fidèles. Quelques-uns le psautier. Beaucoup moins qu'on aurait pu le penser.

— « Pendant la messe ? » Plus de la moitié souhaite des messes silencieuses, ou plutôt, rectifie le rapport, du silence pendant la messe. Ceci revient constamment : la réclamation pour que la messe ne soit pas simplement un devoir communautaire; on insiste beaucoup, par exemple, sur le besoin d'action de grâces personnelle après la messe.

— Le Rosaire reste pour les trois quarts une prière vivante; les raisons : son historicité et sa réalité théologale. Par contre, un quart seulement reconnaît faire le chemin de croix, « trop long ».

— Les lectures : on est surpris du petit nombre de mentions de l'Écriture. Beaucoup de plaintes sur l'adaptation insuffisante de la littérature spirituelle pour des hommes tendus journellement par un métier.

— Les souhaits ? L'enquête les regroupe autour de trois titres. 1. *Prière personnelle* : « Trop d'attention culturelle, de propagande dans ce que l'on nous dit à l'église, pas assez d'intériorité et de silence. » 2. *Sérieux et réalisme du service divin* : « Trop rapidement exécuté, trop souvent sous des formes périmées, la ferveur première du mouvement liturgique est perdue, trop de formules, plus assez d'intuition, etc. » 3. *La langue* : adaptation de la langue et des façons de penser, trop de latin...

Prier avec les Psaumes

On sait la remarquable qualité des plans de travail religieux, culturels et professionnels proposés chaque année par la revue des instituteurs catholiques de l'enseignement public (*Équipes Enseignantes,* 18, rue Ernest-Lacoste, Paris-12e, un numéro par trimestre). Cette année s'ouvre par un excellent plan d'études sur les psaumes, dû au P. Georges. Il s'agit de plan de travail. Et plus d'un professeur pourra y chercher une leçon de pédagogie : introductions, exposés des problèmes et des principes, questionnaires s'équilibrent intelligemment. On a là un modèle du genre. Avant l'étude approfondie, et selon l'exégèse, et selon la prière chrétienne, relevons les principaux chapitres de l'introduction : mise en situation des psaumes dans la Bible et rappel de tous les autres psaumes qui n'ont pas été introduits dans le psautier. — Classification des psaumes et très juste relativisation de tous les critères systématiques insuffisants. — Valeurs de prière constantes résumées en quelques thèmes. — Les difficultés d'une prière avec les psaumes :

« La difficulté essentielle pour la prière chrétienne des psaumes est d'un autre ordre : religieuse. On vient de dire les imperfections de ces prières d'Ancien Testament. Comment les utiliser pour une prière selon l'esprit de Jésus, aimante, humble, désintéressée ? Les pères de l'Église éprouvaient déjà cette difficulté et s'en tiraient parfois en volatilisant les vieux textes par l'allégorisme. Dans l'Ancien Testament, avant eux, les hommes de l'Esprit ont rencontré ce problème : Isaïe qui annonçait le Messie prince de la paix (Is 9, 5-6; 11, 1-9) pouvait-il reprendre telles quelles les espérances guerrières du psaume 110 ? Comment l'auteur du livre de la Consolation (Is 40-55), tout tendu vers le salut des païens par le sacrifice expiatoire du Serviteur de Yahweh, pouvait-il prier tant de psaumes de haine et de vengeance nationale ?

Pour donner aux psaumes leur véritable valeur, il faut revenir à Jésus, voir les psaumes comme il les voyait, comme la prière prophétique du peuple de Dieu. Car ils sont pour lui, comme pour ses contemporains le livre saint de la prière, inspiré par l'Esprit (Mc 12, 36).

Plus encore que ces annonces, il y voit la préparation de la prière parfaite, « en Esprit et Vérité ». Il reconnaît les valeurs constantes de la prière de l'Ancien Testament et celles qu'y ont introduites les prophètes.

Ces pressentiments et ces ébauches de la prière de l'Ancien Testament, Jésus les conduit à leur terme. En priant les psaumes, il accomplit enfin leur valeur prophétique. Il leur donne ainsi leur sens définitif, évangélique. »

Les Cahiers sur l'oraison

Dans notre numéro d'avril 1958, nous avons mentionné la naissance des *Cahiers sur l'oraison*. Fondée à la demande de chrétiens mariés qui cherchaient un guide sur le chemin de la prière, cette petite revue vient de commencer sa troisième année. Les lecteurs qui s'abonnent à cette revue s'engagent à faire chaque jour dix minutes d'oraison, et le courrier des lecteurs montre que l'engagement qu'ils prennent ainsi d'être fidèles à un certain temps de prière se révèle souvent une aide très efficace.

En mai dernier (n° 17), la revue a proposé à ses lecteurs de se relayer pour faire oraison la nuit, chacun prenant une heure par mois. Les réponses ont montré que beaucoup plus de laïcs qu'on n'aurait pu le supposer avaient le désir ou déjà l'habitude de cette prière de la nuit. « Combien de fois ai-je senti l'appel de la prière de la nuit, mais, me prenant pour une excentrique, j'en suis restée au stade du désir. Je croyais que c'était de ma part originalité, ou orgueil, ou même signe d'un léger déséquilibre. Puisque vous nous le proposez, c'est différent : ce doit être possible, même à des époux. »

D'un enseignement simple, sans dogmatisme, l'ambition des *Cahiers* est de fournir à leurs lecteurs une série de conseils, en se défendant de donner une méthode rigide; ils veulent simplement les amener à se tenir devant Dieu, dans le silence et la docilité à l'Esprit. Citons du dernier numéro (janvier 1960) ces témoignages :

> Neuf minutes et demie d'imagination et une demi-minute de « vraie » prière ? Mais on ne prie pas pour constater que l'on prie bien, on ne prie pas pour sa satisfaction personnelle; ce que nous disons ou ne disons pas, sentons ou ne sentons pas nous importe peut-être, mais pas à Dieu. Songeons à ce qu'il est et à ce que nous sommes. Il aime un cœur contrit et humilié, tourné vers lui par un acte de volonté, une offrande de nous-mêmes, tels que nous sommes, petits et incapables, et non pas tels que nous voudrions être, avantageux et pleins de belles pensées. Il les connaît, les belles pensées, c'est lui qui les donne, quand et comme il lui plaît.
>
> — Depuis quand je fais oraison ?... Je ne sais pas exactement quand et comment j'ai commencé. Je suis de ceux qui ne croient pas à la méthode, mais qui croient à la grâce. Elle arrive au moment où on ne l'attend pas. Il suffit d'un désir, d'une bonne volonté... Dieu fait le reste.
>
> — Je crois qu'il faut tenir coûte que coûte au temps consacré à Dieu chaque jour; pour ma part une heure et demie, et quand j'ai beaucoup de réunions, plus encore. Je trouve bien le temps de lire telle revue, de faire telle visite, de poursuivre telle conversation si cela me plaît, et je n'en aurais pas pour prier matin et soir, pour visiter le Christ au tabernacle, pour lire les livres inspirés !
>
> — Il y a plus d'un an, à la table de famille, nous avons évoqué

le problème de la souffrance dans le monde, des pécheurs à racheter, des persécutés et des persécuteurs, de la division des catholiques alors que l'unité s'imposerait plus que jamais. « La prière de réparation idéale est l'Heure sainte. Qui veut y participer? », ai-je demandé. Tous, même les plus petits, ont répondu par un oui sincère, et l'Heure sainte fut décidée, en principe la veille du premier vendredi de chaque mois.

Il fallait que ce fût sérieux, on décida que les plus jeunes prendraient les meilleures heures avec un enfant plus grand. Ce fut variable, les tout-petits ne pouvant tenir l'heure entière, et certaines fois l'un ou l'autre des enfants étant fatigué ou empêché. Aussi, pour avoir le plus grand nombre de participants, le jour peut être changé : un mois on fit deux Heures saintes, quelquefois pas du tout.

Le lieu de l'Heure sainte est une pièce qui me sert de bureau; il s'y trouve un oratoire : à la place d'honneur le Sacré-Cœur, à côté une statue de Notre-Dame de Fatima. Une lampe y brûle jour et nuit et nous représente quand nous vaquons au dehors à nos différentes occupations.

En principe l'Heure sainte commence à 21 heures, quelquefois, en hiver surtout, à 20 heures 30. Voici un exemple. Mon fils de seize ans fait une heure de prière avec sa petite sœur de sept ans qui ne reste que trente minutes et est remplacée par son frère âgé de six ans. Nous faisons confiance aux deux garçons, neuf et onze ans, qui font l'Heure sainte ensemble : lecture par l'un, puis par l'autre, entrecoupée de dizaines de chapelets annoncées alternativement par chacun avec ses intentions. Les plus grands prennent la suite à leur convenance, puis les parents et les grands-parents terminent cette nuit de prière vers quatre ou cinq heures du matin.

Le réveil se fait sans bruit. Celui qui a terminé va doucement appeler le suivant même si celui-ci partage sa chambre avec d'autres, et attend qu'il le remplace (pas toujours !).

Comment se fait l'Heure sainte? Elle varie avec chaque enfant, selon son tempérament, ses aspirations, ses inspirations, et les dispositions du moment. Rien n'est imposé. Nous nous servions individuellement depuis une dizaine d'années, en guise de lecture, de « l'Heure sainte aux adorateurs nocturnes des foyers », du P. Matéo; nous aimons beaucoup aussi lire l'Évangile de la Passion. Les grands font alterner prière vocale et oraison; un enfant de onze ans aussi. Oserais-je dire (je me trompe peut-être) que sommeiller n'est pas un mal; du moins c'est ce que nous disons à l'enfant qui comprend que c'est l'heure consacrée à Dieu et qu'il doit la faire avec ses moyens de misère, sans tension, en paix. L'Heure sainte est sans doute la meilleure préparation à l'oraison, qui se transforme ensuite dans la journée en prière continuelle.

De tout ceci ne concluez pas surtout que nos devoirs d'état, qui sont la volonté de Dieu, soient négligés. Nous avons expérimenté la vérité de cette phrase de l'Évangile : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et tout le reste (tout) vous sera donné par surcroît. » Cela ne porte pas non plus préjudice aux études des enfants qui sont tous de bons élèves. Jamais le lendemain un enfant ne s'est plaint. Chacun sait que cette veillée est libre, que s'il la fait il en prend toute la responsabilité, même s'il a six ans. L'Heure sainte est consacrée à Dieu, comme il y a des heures consacrées aux jeux, au travail, au repos.

Et terminons par ce passage extrait de *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, conseils pour l'oraison, pu-

blié par le Prieur de la Communauté protestante de Taizé :

La contemplation est définie parfois de façon bien négative quand on la considère comme l'opposé de l'action. La contemplation serait alors l'objet de luxe des chrétiens qui refusent d'incarner leur foi parmi les hommes. Mais il y a la réponse des faits. Des chrétiens ont été très engagés dans la vie des hommes, débordants d'activité, et en même temps ils ont connu la contemplation dans sa plénitude. Sainte Thérèse d'Avila achetait, discutait affaires, écrivait, et en même temps elle vivait, dans sa vie profonde, de l'intimité avec Dieu. Ce n'est pas pour rien que cette femme est demeurée un type classique de contemplative.

Si nous abandonnons nos réactions négatives, que faut-il alors entendre par contemplation ? Rien d'autre que cette disposition dans laquelle l'être est saisi dans sa totalité par la réalité de l'amour de Dieu. Quand nous comprenons par l'intelligence une vérité de l'ordre de la nature, il y a parfois en nous un saisissement, mais partiel. Par contre nous pouvons être saisi tout entier, jusque dans notre affectivité, par la vérité surnaturelle, l'amour de Dieu. On peut dire qu'ici l'amour est la pierre de touche : en rapport intime avec l'amour de Dieu, la contemplation nous rend à l'amour du prochain. Jean, l'apôtre contemplatif, se met en garde lui-même contre l'hypocrisie de celui qui confesse de bouche l'amour de Dieu et qui, tout à la fois, hait son frère.

La contemplation demeure un chemin pour tout chrétien. Rares, il est vrai, ceux pour qui la prière est une soif. D'où une lassitude chez tant de croyants devant les difficultés d'un dialogue avec Dieu. Pour certains, il y a des mois, des années sans que soit donné le moyen de reprendre le contact avec Dieu. Faut-il alors d'emblée parler de sécheresse, de nuit spirituelle ? Non, certes, car il peut y avoir précisément là un appel à la contemplation. Peu à peu s'établit en nous un silence, au sein duquel les valeurs de ce monde se relativisent; une seule chose devient nécessaire. Alors même, une difficulté à s'exprimer dans la prière peut être un appel à une communion avec le Christ, dépouillée d'éléments extérieurs.

B. Bro.

LES LIVRES

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

J. DE BACIOCCHI, s.m. : *La vie sacramentaire de l'Église.* Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 240 pp.; 6,60 NF.

Deux traits font l'originalité de cette étude sur les sacrements. D'abord, comme l'annonce le titre, l'auteur veut montrer que les sacrements sont avant tout des fonctions de la vie ecclésiale : il ne suffit pas de dire que, l'homme n'atteignant Dieu que dans et par l'Église, le baptême est agrégation à l'Église en même temps qu'incorporation au Christ, l'eucharistie communion avec l'Église en même temps que retour à Dieu; il faut ajouter que les sacrements sont les actes dans lesquels s'exprime et s'épanouit la vie de l'Église, le don mutuel et incessant grâce auquel se réalise la symbiose de l'Épouse et de l'Époux.

Second trait caractéristique : l'auteur, observant avec justesse que l'Église a usé des divers sacrements bien avant d'en proposer une théorie d'ensemble, rejette à la fin de son volume les notions générales sur les sacrements. Il commence donc par l'eucharistie, source et foyer de toute la vie sacramentelle, puis traite des sacrements de l'initiation, des sacrements médicinaux, enfin des sacrements fonctionnels. C'est seulement au terme de cette analyse, où le théologien s'efforce d'expliciter au maximum les données si riches, mais si variées parfois, de l'Écriture, du magistère et de la liturgie, qu'un chapitre de synthèse est consacré aux généralités sur la structure des sacrements, leur institution et leur efficacité. Cette manière de procéder nous semble la seule qui permette à la théologie sacramentaire de faire des progrès réels et d'échapper à des cadres trop rigides. Il reste d'ailleurs bien des questions à étudier, par exemple, le « dialogue sacramentel » entre ministre et sujet (p. 188) ou les « situations » créées par la pénitence et l'onction des malades (p. 194). En revanche, nous ne croyons pas que la valeur sacramentelle du diaconat puisse être mise en question (p. 152).

Aux fidèles et aux pasteurs soucieux de comprendre et de faire comprendre le caractère ecclésial des sacrements qu'ils reçoivent ou qu'ils administrent, l'ouvrage du R. P. de Baciocchi, traditionnel dans ses données, mais moderne dans sa problématique et dans sa forme, ouvrira des perspectives neuves.

PH. R.

Sacraments and Worship. Edited with commentary by P. F. Palmer, s. j. « Sources of Christian Theology », vol. I, Longmans, Green and Co, Londres, 1957; 336 pp.; 15/.

Voici une nouvelle collection anglo-américaine « Sources de la théologie chrétienne ». Le premier volume est consacré aux sacrements et au culte. Le sous-titre précise : liturgie et développement doctrinal du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Ce volume embrasse toute l'histoire de l'Église jusqu'à nos jours, et les documents pontificaux les plus importants. Chaque section est précédée d'une notice explicative. Des indices en rendent aisée la consultation. Cet ouvrage est spé-

cialement utile aux étudiants en théologie qui ne trouveront pas l'équivalent en français. Mais ce recueil a inévitablement ses limites, comme tous les recueils de ce genre.

F. R.

Le péché. Par Marc Oraison, François Coudreau, Henry Niel, s.j., J. de Baciocchi, s.m., et Gustav Siewerth. Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer. Paris, 1959; 248 pp.

Ce livre est constitué par une série d'articles : d'abord celui de l'abbé Oraison intitulé « Psychologie et sens du péché » : rapports du subconscient et de la liberté; développement de la personnalité; distinction entre faute et péché; nécessité, surtout, de situer le sens du péché au sein de rapports personnels entre Dieu et l'homme : dès lors ce sens du péché et celui, corrélatif, de la pénitence, loin d'être des attitudes névrotisantes, constituent un puissant moteur d'équilibre humain et de vie spirituelle.

M. Coudreau, dans « Catéchèse et sens du péché », insiste sur la nécessité d'inculquer le sens du Dieu saint et ensuite seulement le sens du péché; la meilleure catéchèse du sens du péché lui semble consister en une initiation à la pratique de la pénitence. L'auteur esquisse enfin les grandes étapes de cette catéchèse. Article intéressant, mais qui ne nous montre peut-être pas assez ce qu'est ce sens du péché dont on fait la catéchèse.

Le R. P. Niel entreprend de nous parler de « la responsabilité et de ses limites » : après un bref aperçu sur les différents niveaux de responsabilité, l'auteur nous entraîne dans une longue étude sur les troubles psychiques et leur origine somatique, sur le développement de la vie affective et de la personnalité, sur les incidences du développement de la technique, de la propagande... En bref, nous entrevoyons les conditionnements de la responsabilité, mais nous sommes peu renseignés sur ce que recouvre la notion même de responsabilité; sans doute eût-il fallu, pour cela, s'interroger sur la nature même de la liberté ?

Le R. P. de Baciocchi nous semble être entré beaucoup plus dans le vif du sujet en traitant de « la Rédemption du péché » : très bonnes pages sur le sacrifice et sur la valeur proprement satisfactoire de la mort du Christ; on peut regretter que l'auteur n'en ait pas profité pour approfondir la notion du péché comme offense, notion qui concerne directement la théologie de la rédemption et de la pénitence ? Très bonnes pages, aussi, sur le rôle salvifique de la résurrection du Christ.

Reste un très long — trop long — article de Gustav Siewerth, « La doctrine du péché originel développée et exposée par référence à la théologie de saint Thomas d'Aquin ». On y trouvera d'excellentes pages sur la vocation surnaturelle de l'homme; mais aussi de nombreuses considérations historiques et psychologiques qui embrouillent quelque peu le lecteur.

Ainsi ce livre contient-il deux études « à propos » du sens du péché, une « à propos » de la responsabilité, une sur la Rédemption, une sur le péché originel : on aurait aimé une étude « sur » le sens du péché et surtout une étude consacrée à la nature même du péché et à ses conséquences. Malgré la notoriété de ses différents auteurs, ce livre constitue donc une œuvre assez disparate et qui laisse un peu le lecteur déconcerté.

H.-D. R.

Étienne Borne : *Le Problème du mal.* Coll. « Initiation Philosophique ». P.U.F., Paris, 1959; 120 pp.; 3,60 NF.

Un petit livre riche de sagesse et d'intelligence de nos limites en face de ce « problème », donc de vérité.

en intérêt est d'avoir très heureu-ement récapitulé toutes les tentatives solution, et de les situer très jus-ment entre ces deux essais : la voie e l'apaisement (les philosophies-sa-esses, de Parménide à Leibniz) le al y apparaît comme nécessaire, mple limite du bien, il n'est rien, ure négativité; et la voie de l'an-oisse (les philosophies existentielles) e mal est quelque chose et donc mplique contradiction et absurdité. Mais alors est-il juste de situer pp. 75 sq.) la pensée chrétienne sur-out dans la ligne des philosophies our qui le mal a valeur de néces-ité ? Alors qu'on est toujours atten-if en théologie chrétienne à ne ja-ais réduire le mal à une chose (il 'y a pas de mal transcendantal), ni une simple négativité (cf. *La Vie spirituelle,* mai 1958, pp. 291-297). ntre les deux voies de l'apaisement t de l'angoisse, le mal apparaît omme l'absence d'un être dû, et il aut rendre au terme de « privation » out le réalisme de l'idée de sujet et 'être potentiel, et peut-être ne pas rop réduire sa nécessité au simple aractère « finaliste » de la concep-on stoïcienne. Plus que jamais il st requis ici de garder à la finalité on irréductibilité métaphysique (voir ur ce point l'excellente analyse dans ouvrage collectif : *La Souffrance, aleur chrétienne,* Casterman, 1957, p. 33-143).

B. Bro.

OMANO GUARDINI : *Le Monde et la Personne.* Traduit de l'allemand par R. Givord. Éd. du Seuil, Paris, 1959.

Ce livre de Guardini remonte à 939. Maintenant que le public fran-ais est accoutumé aux écrits du rand théologien allemand, l'origi-alité de l'ouvrage risque peut-être échapper. En fait, on retrouve ici, clair, toutes les préoccupations ajeures de l'auteur. Aussi bien uardini s'essaie-t-il à approfondir elques-unes des notions les plus importantes de la théologie chrétienne : il le fait avec la pénétration qu'on lui connaît, avec cet art de saisir le divin dans son contact avec l'humain, qui est un bel exemple de réflexion sereinement chrétienne.

Le monde est à la fois une réalité expérimentée par l'homme et une puissance sur laquelle l'Évangile nous renseigne. Aucun de ces deux aspects ne doit être oublié. Il y a un sérieux du créé qu'on ne peut traiter par prétérition, tout simplement parce que cette création n'est pas une imagination inconsistante, mais le résultat d'un acte divin. De cette vérité découle une attitude spécifique, qui intéresse directement la foi : le laïc, écrit Guardini, « est le type primitif et fondamental du croyant. Tandis que le prêtre est immédiatement ordonné au service de la révélation, le laïc est, d'une manière spéciale, ordonné au monde ». Cette relation que le croyant entretient avec le monde n'est pas faite pour lui cacher la présence de Dieu; au contraire, par cette expérience, il découvre le rapport indicible qui le lie à Dieu par cette première « grâce » qu'est la création.

A plusieurs reprises, Guardini revient sur une difficulté propre à la pensée moderne : il s'efforce de dissiper la fausse alternative qui tend à présenter Dieu soit comme le tout autre, soit comme l'être qui se confond avec notre conscience. En réalité, Dieu n'est pas moi, mais il n'est pas non plus un autre, car pour penser Dieu il faut corriger sensiblement le concept d'altérité.

Ce dépassement s'opère quand on reconnaît que la création doit s'entendre à la manière d'un dialogue : « En créant, Dieu s'est fait le « Tu » de l'homme, et il le reste, que l'homme le veuille ou non. » Mais cette rencontre, qui constitue proprement la personne, n'est pas abandonnée aux hasards de l'histoire : elle s'accomplit très intimement, dans la personne du Christ. Guardini dégage magistralement ce qu'on pourrait

nommer la révélation paulinienne; si saint Paul occupe dans le Nouveau Testament une place si importante, c'est surtout parce qu'il s'est fait le théologien de l'expérience fondamentale du chrétien, l'expérience de l'Esprit : pénétration de Dieu en l'homme, pénétration de l'homme en Dieu. Notre moi n'est réalisé que dans le Christ, par l'Esprit-Saint. Ainsi le chrétien est-il placé en face du Père et peut-il prononcer le vrai « Tu ». Ainsi encore, pourrait-on dire dans une langue plus traditionnelle, la surnature achève l'ébauche impuissante du mouvement dessiné dans la nature; mais il faut pour cela une nouvelle grâce.

GUY LAFON.

HENRY BARS : *L'homme et son âme*. Coll. « L'Église et le temps présent ». Éd. B. Grasset, Paris, 1958; 288 pp.; 8,70 NF.

Voici un livre qui est une véritable petite somme sur l'âme humaine. Il s'agit d'un ouvrage difficile à classer dans l'une ou l'autre des disciplines ordinaires. L'auteur nous offre une longue méditation, à la fois spéculative et spirituelle, sur l'âme de l'homme. Une solide réflexion philosophique et théologique fournit à l'ouvrage une charpente ferme et traditionnelle, dans une fidélité de fond à la pensée de saint Thomas; on ne s'étonnera pas de cette fermeté doctrinale quand on saura que H. Bars vient de faire paraître chez le même éditeur un remarquable essai sur Jacques Maritain. Mais à cette ossature indispensable vient s'ajouter « le reste ». S'il n'y a pas d'homme sans squelette, l'homme n'est pas un squelette, et le moindre mérite de ce livre n'est pas de nous offrir une contemplation poétique et spirituelle de l'homme dans sa totalité.

Ce n'est pas un livre pour spécialistes et pourtant ceux-ci le liront avec intérêt, car il apportera des harmoniques nouvelles à leurs réflexions coutumières. Mais il sera surtout d'un grand profit pour ceux-là qui désirent accéder à une connaissance plus claire, philosophique, théologique et spirituelle des profondeurs de l'homme. La vaste culture de l'auteur mobilise autour de son sujet aussi bien les anciens philosophes grecs que nos poètes contemporains.

L'âme est forme du corps; l'âme est rayonnement créateur; l'âme est amour : telles sont les grandes articulations de l'ouvrage. On notera des réflexions particulièrement heureuses sur les rapports du conscient et de l'inconscient, sur la création artistique, sur la liberté, sur la pénitence et surtout peut-être sur les rapports permanents de l'âme et de son corps dans la vie spirituelle.

Le seul reproche que l'on pourrait faire à l'auteur est de créditer ses lecteurs d'une culture aussi vaste que la sienne; d'où des allusions qui resteront sans doute mystérieuses à beaucoup. Peut-être aussi un style un peu trop elliptique ou trop dense rend-il la lecture de certaines pages un peu laborieuse. Mais qu'on ne se laisse pas rebuter par ces obstacles secondaires. La lecture attentive de *L'homme et son âme* peut être pour tous une excellente introduction à une meilleure connaissance de l'étrange créature que nous sommes.

J.-P. LINTANF.

L'homme au regard de la foi. Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 276 pp.

S'il n'avait eu quelque résonance païenne, le titre de ces études eût été : *Sagesse du corps* (p. 5). Le titre *Sagesse chrétienne du corps* a été exclu, « parce que, aux regards de la foi, on ne peut pas séparer en l'homme le corps de l'âme » (p. 8). Les auteurs de l'ouvrage, aux « visées modestes » (*ibid.*), ont voulu « saisir à partir du corps les relations d'unité en l'homme » (*ibid.*). En une quinzaine d'exposés (réduits parfois à de simples notes), les collaborateurs de cet essai collectif répondent à la question que se posait la Session doctrinale de l'U.N.C.A.H.S., en 1956 :

« Qu'est-ce que l'homme ? » Trois parties : Nature de l'homme; Conditionnement de l'homme; Vocation de l'homme. Inspirés par le personnalisme chrétien (on connaît les travaux de MM. Mouroux et Nédoncelle, par exemple), nourris de sève biblique et patristique (voir les chapitres signés par M. Tardif), les articles ici présentés traitent avant tout de l'unité du composé humain et proposent de bonnes réflexions sur l'anthropologie chrétienne (si parfaitement exposée jadis par M. Gilson dans ses *Gifford Lectures*). On n'y cherchera donc pas une technicité ou une originalité que les auteurs ont délibérément évitées. Notons que la seconde partie traite de psychologie (M. Bouchaud), de sociologie (R. P. Virton, M. Giraud) et du racisme (M. Barrau). Des extraits d'un discours de Pie XII (10 avril 1958) terminent l'ensemble.

J. C.

Dr Paul CHAUCHARD : *L'être humain selon Teilhard de Chardin.* Éd. Gabalda, Paris, 1959; 240 pp.; 9 NF.

L'œuvre du P. Teilhard de Chardin a souffert de la pire mésaventure qui puisse arriver à une pensée qui se veut scientifique : des disciples qui en ont fait une révélation intangible, où tout doit être reçu avec un égal respect, dans le refus *a priori* de toute critique. On peut rétorquer à cela que Teilhard en porte quelque responsabilité par la façon dont il a lui-même tendu à mélanger non seulement les genres littéraires, mais les méthodes et les terminologies propres à différents champs du savoir. Le mérite de ce petit livre du Dr Chauchard est tout au contraire la franchise avec laquelle il reconnaît et la valeur scientifique de Teilhard et la qualité de ses intuitions spirituelles les plus profondes, sans du tout se dissimuler ni chercher à nous dissimuler les faiblesses (et parfois la pure et simple nullité) de sa théologie ou de sa philosophie. De cette lucidité, qui n'exclut pas une très chaude sympathie, le bilan positif dans l'œuvre de Teilhard profite bien plus que d'apologies délirantes. En particulier, l'importance de la problématique soulevée par Teilhard est ici très bien mise en lumière : comment la spiritualité chrétienne peut-elle s'accommoder de la vision du monde que nous impose la science moderne? Et l'auteur montre fort bien aussi comment la redécouverte du sacré par cela même qui semblait devoir profaner le monde irrémédiablement ne nous demande pas tant un abandon de la cosmologie théologique du Nouveau Testament et des Pères, ni même de la cosmologie philosophique de saint Thomas, qu'un vigoureux effort de réexpression, lequel doit sortir d'un nouvel approfondissement, que la vision de la science moderne, loin de l'empêcher ou de l'entraver, semble plutôt postuler.

Louis Bouyer.

Dom Claude JEAN-NESMY : *L'amour du Christ.* « Cahiers de La Pierre-qui-Vire », 12. Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 360 pp.; 1,20 NF.

La dévotion au Sacré-Cœur, si populaire à la fin du XIX^e^ siècle, paraît aujourd'hui surannée à beaucoup de chrétiens. Si l'on veut être écouté, mieux vaut parler de « l'amour du Christ » que du « Sacré-Cœur ». D'où le titre choisi par Dom Jean-Nesmy pour son livre, dont le propos est à la fois de mettre en lumière la force et les exigences de l'amour que le Christ porte aux hommes, et de montrer la place que le thème du cœur n'a cessé de tenir dans la tradition biblique, dans la spiritualité chrétienne et dans la littérature de tous les temps et de tous les pays. Quelque neuf cents auteurs sont cités, d'Isaïe à Pasternak, et d'Abu Saïd au P. Voillaume, dont une conférence est reproduite en

appendice. Une telle constante devrait nous inviter à ne pas dissocier de l'amour du Christ le cœur qui en est le symbole. PH. ROUILLARD.

AELRED DE RIEVAULX : *Quand Jésus eut douze ans*. Coll. « Sources Chrétiennes », 60. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 136 pp.

Nous regrettons de présenter avec tant de retard le premier volume de la série « Textes Monastiques » publiée dans le cadre de la collection « Sources Chrétiennes ». La période antérieure au XIII^e siècle fut jusqu'à peu de temps réservée aux spécialistes. Les progrès réalisés dans ce domaine sont toutefois devenus tels que l'on peut songer à présenter les résultats acquis à des cercles plus larges. Des ouvrages comme *Théologie au XII^e siècle*, du P. Chenu, *Amour des lettres et désir de Dieu*, de Dom J. Leclercq, *La Spiritualité de Cîteaux*, de L. Bouyer, donnaient envie d'avoir accès aux œuvres mêmes. Le premier volume choisi, très court, est particulièrement bien choisi, très typique de l'époque pourrait-on dire. La personnalité d'A. de Rievaulx est attachante. Comme l'écrit Dom Hoste, c'est un spirituel qui s'entretient avec un autre spirituel, où la tendresse envers l'humanité du Christ n'empêche pas l'âme de s'élever vers de « plus profonds mystères ». F. R.

AMÉDÉE HALLIER, O.C.S.O. : *Un éducateur monastique : Aelred de Rievaulx*. Éd. Gabalda, Paris, 1959.

Un bon connaisseur des origines de Cîteaux a pu dire que ce qui distinguait le mieux la spiritualité des cisterciens au XII^e siècle, c'était la qualité de la culture intellectuelle dont elle se nourrissait. Évidemment, tel n'est pas le trait qu'on aurait pensé à souligner naguère, au temps où nos cisterciens préféraient s'appeler trappistes, et où, de fait, l'abbé de Rancé (pour ne rien dire du P. de Lestrange !) semblait leur père bien plus que saint Bernard et ses émules. Tout change, Dieu merci, et il arrive que le changement ramène aux origines, tout en bénéficiant pour cela des meilleurs acquis de la culture moderne. Quelle meilleure preuve en veut-on que ce beau livre qui sort d'une abbaye cistercienne de la stricte observance ? Que les trappistes en viennent à considérer la production de tels travaux comme au moins aussi normale que la fabrication d'un bon fromage, c'est un signe réconfortant.

Et quelle figure plus sympathique, dans le XII^e siècle cistercien, que celle de l'abbé de Rievaulx ? Le mérite de ce travail, rompant avec ces monographies assommantes et inutiles qui reversent méthodiquement tout ce qu'a écrit un auteur dans le cadre de manuels bien postérieurs, est de s'être appliqué si soigneusement à ressaisir du dedans les thèmes générateurs de la spiritualité d'Aelred : sa conception de l'homme-image de Dieu, sa vision du Dieu-Amitié (c'est-à-dire, comme il l'entend, réciprocité dans l'amour). Les conséquences en fleurissent le long d'une étude qui a su recréer l'atmosphère spirituelle et tout le cadre de la pensée et de la vie qui ont produit l'œuvre d'Aelred. Ainsi la personnalité de celui-ci est-elle non seulement respectée : on peut dire qu'elle revit sous nos yeux, en même temps que revivent ces cloîtres cisterciens, avec leur intense vie liturgique, leur méditation biblique si profondément traditionnelle et pourtant si renouvelée par la vérité humaine d'une psychologie tellement concrète, en même temps qu'éclairée par la plus fine culture. Ce qui ressort d'une telle lecture, c'est l'intégrale humanité de la vie spirituelle la plus élevée, dans le cadre monastique le plus austère, dès qu'il s'y trouve un maître comme Aelred.

Notre seule critique serait peut-être que la place faite à la recherche des sources d'Aelred soit si réduite. Je

...is bien que le P. Amédée s'en est justifié par des arguments qui sont loin d'être sans valeur. Il reste qu'autant la simple énumération des livres lus par un auteur est de peu de fruit, autant est illusoire toute explication qui prétend ne trouver chez lui que ce qu'il y avait dans ses sources, autant est passionnant au contraire un examen patient, non seulement de ce qu'il a lu, mais de la lumière dont il l'a combiné et transformé. Le P. Amédée, qui sait parfaitement de quoi est composé le miel de son auteur, n'aurait pas eu de peine à nous faire suivre cette si personnelle élaboration. Ne le chicanons pourtant pas trop là-dessus, alors qu'il nous fait si bien comprendre et goûter le produit.

LOUIS BOUYER.

Manuel du Catéchisme biblique. Tome I : *Dieu et notre rédemption.* Deuxième partie : leçons 22 à 44. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 408 pp.; 12,60 NF.

Comme dans le premier volume (cf. *La Vie Spirituelle,* novembre 1958, p. 437), chaque leçon du *Catéchisme biblique* est étudiée, dans ce manuel, selon deux perspectives complémentaires l'une de l'autre : préparation du maître, catéchèse aux enfants. La préparation du maître — quant à l'objet et au sujet de la catéchèse — comporte une étude assez fouillée de la matière et une page de « psychologie de l'enfant », et elle s'achève sur une application personnelle « Pour votre méditation ». La page de psychologie ne prétend pas donner une analyse scientifique du contenu de pensée et des tendances affectives des enfants selon les âges, mais des observations générales sur leurs dispositions à croire tel ou tel point de doctrine. Très souvent revient le conseil de prendre pour point de départ leur expérience religieuse personnelle. La lecture de cette page tend à replacer le catéchiste devant ceux dont, demain, il devra se faire entendre. Le souci exclusif de sa propre connaissance doctrinale serait une trahison de la doctrine; mais le souci exclusif des dispositions psychologiques des disciples ne le serait pas moins, quoique d'une autre façon. La doctrine a ses droits; le Catéchisme biblique veut qu'on mette en valeur ses articulations essentielles : « il faut qu'ils comprennent », insiste-t-il, sans attendre la maturation de l'âge.

Le premier exposé doctrinal de chaque chapitre — préparation du maître — présente la doctrine pour elle-même. Le deuxième — catéchèse aux enfants — la présente par les faits concrets qui l'incarnent et la rendent intelligible à des esprits jeunes; sans se détacher du concret, on élabore « la matière » et l'on termine par une « application », la connaissance devant nourrir la vie spirituelle. Une sorte de post-scriptum en italiques propose une réflexion, une observation, un conseil bien suggestifs.

Comme la plupart des méthodes catéchistiques, celle-ci ne saurait être utilisée telle que pour des sujets très différents de ceux aux besoins de qui elle répond.

Cet ouvrage est d'abord un instrument de formation personnelle : avant de dire au catéchiste comment parler aux jeunes, il oriente sa forme de pensée. Peut-être est-il bon théologien et habile dans l'analyse et la spéculation ! Il faut qu'il devienne habile dans l'art de se placer, lui et ce qu'il devra dire, sous un éclairage direct, et habile dans l'art d'induire les idées des faits. Et tout cela n'est encore que préparation médiate, pour laquelle le *Catéchisme biblique* offre une riche matière.

M. F.

HENRI BISSONNIER : *Pédagogie de résurrection.* De la formation religieuse et de l'éducation chrétienne des inadaptés. Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 290 pp.

L'information de l'abbé H. Bissonnier est telle, et son action personnelle si attentive qu'on ne sau-

rait demander à personne de plus autorisé la solution, ou au moins l'éclaircissement de quelques-uns des problèmes les plus troublants qui se posent à la conscience chrétienne.

Des conditions normales de vie et d'éducation ne peuvent convenir à un sujet victime d'anomalies d'ordre physique, psychique ou social. L'auteur emploie le terme d'inadapté faute d'un meilleur qui ferait moins sentir cette tendance, très accentuée dans le monde moderne, d'évaluer la valeur des personnes par rapport à la société, de mesurer son « rendement » social, alors que chacune d'elles doit être considérée en elle-même, servie pour sa valeur propre (et celle-ci ne s'exprime pas en termes de quantité), aidée à son propre dépassement.

Cet ouvrage n'est pas un traité de médecine ni de psychologie ou de sociologie — bien qu'il emprunte à chacune de ces sciences — ni de théologie. Il est un guide pour l'inspiration chrétienne de l'éducation dans les cas difficiles et il les étudie dans une perspective d'espérance pascale. Il s'adresse à tous ceux qui, par leurs fonctions, ont affaire aux inadaptés : médecins, psychologues, amis, œuvres, et d'abord aux prêtres pour qui il sera « comme une introduction à une pastorale spécialisée », à cette orthopédagogie catéchétique que le sous-titre annonce et qui déjà est mieux qu'une promesse (cf. *Pour ceux qui ne peuvent pas suivre; Pédagogie catéchétique des enfants arriérés.* Éd. de Fleurus).

L'ouvrage comprend deux « livres ». Le premier pose les données du problème, d'abord par un rappel des principes; par exemple « l'absolue nécessité d'introduire dans toute éducation l'initiation régulière et méthodique à l'expression sous toutes ses formes »; puis par un exposé de la situation des inadaptés dans le monde, dans l'Église, dans le plan de Dieu. Il y a là, en conclusion de cette première partie, une vingtaine de bien belles pages sur quelques problèmes fondamentaux. Celui, par exemple, de la responsabilité morale de certaines catégories d'inadaptés : dans quelle mesure les actes pervers d'un pervers psychique, pour prendre un cas extrême, relèvent-ils de la volonté libre ? et s'ils sont entièrement conditionnés, le pervers lui-même ne serait-il pas, en même temps que pervers, riche de vertus aux yeux de Dieu ?

Le livre II donne des indications pratique pour la formation religieuse et l'éducation chrétienne des inadaptés : connaître la personne et le conditionnement du sujet, climatiser le cadre, utiliser les techniques d'expression, personnaliser l'éducation, et pour finir, initier à la vie sacramentelle; autant de « comment » auxquels l'auteur donne les réponses de son expérience.

Il faut souhaiter que la lecture si suggestive de cet ouvrage suscite des vocations d'éducateurs et d'éducatrices spécialisés et l'ouverture d'écoles où l'on apprendrait à se conduire dans ce monde encore obscur, si divers, si nombreux — hélas! — et si attachant, en fait, des inadaptés. A se conduire, c'est-à-dire d'abord, à éviter les maladresses et les erreurs qui, en aggravant les situations, sont causes de tant de souffrances. Ils ont une destinée à accomplir et, comme l'aveugle de l'Évangile, une mission à remplir pour laquelle ils ont besoin de nous.

M. F.

Henri BISSONNIER : *Pédagogie catéchétique des enfants arriérés.* Préface de S. Exc. Mgr Elchinger. Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 240 pp.

Il ne s'agit pas des inadaptés en général — infirmes, retardés scolaires, caractériels, etc., — mais des inadaptés par arriération mentale, de ces enfants qui nous sembleraient imperméables à l'éducation religieuse, et même à l'éducation tout court et

dont cependant ceux qui les approchent — qui savent les approcher — nous disent, avec admiration et respect, qu'ils sont peut-être parmi les préférés du Seigneur, si « petits », si pauvres ! Mais il leur a fallu découvrir les chemins d'approche : de l'éducateur adulte à eux, les enfants, pour qu'ils reçoivent le message; et d'eux à Dieu, pour qu'ils en expriment au moins quelque chose; pour que, ayant ouvert leur âme, ils l'épanouissent en foi et en prière. Aux catéchistes tentés d'évaluer leur travail apostolique en termes de rendement social, l'œuvre paraîtra trop gratuite, quasi inutile. Ceux qui s'y consacrent sont enthousiasmés au contraire.

Il y a peu d'années, tout ce qu'on demandait d'ordinaire aux arriérés mêlés aux normaux dans un catéchisme paroissial, c'était de se faire oublier ou bien on les confiait à des personnes dévouées capables par bonté de mesurer leurs exigences à des possibilités si restreintes. Une pédagogie spéciale, si elle pouvait exister, était donc à chercher, à découvrir, à essayer, à perfectionner; œuvre de charité, mais de foi aussi : foi en la grâce, foi en ces enfants, ces « personnes baptisées ».

Or il y avait, en annexe d'un grand hôpital, une « fondation » pour des filles arriérées profondes, dont les âmes étaient oubliées au milieu des soins laïques dont elles étaient l'objet, malgré le catéchisme hebdomadaire qu'un aumônier aussi bien intentionné que démuni venait faire à un groupe d'entre elles. Elles apprirent des mots, quelques prières. Mais comment leur aurait-on fait pénétrer le sens de ces mots, prier ces prières, reconnaître le sacré sous les formes ? Pouvait-on davantage, avec ces êtres déconcertants, que de mater les chahuts inévitables ? Vint, avec quelques jeunes filles, le prêtre qui signe ce livre. Rien ne pouvait le déconcerter, il connaît ce monde-là mieux que personne. Mais il ne connaissait pas encore le moyen de le mener à Dieu. Comment l'a-t-il découvert ? Aujourd'hui, dans cet hôpital et dans d'autres institutions, d'autres milieux, la recherche est poursuivie, sans cesse améliorée et réadaptée, vivante et fructueuse. La pédagogie catéchétique des enfants arriérés existe.

Il faut lire ce livre. Le conseil ne vaut pas que pour les éducateurs spécialisés. Quand nous commettons des erreurs pédagogiques avec les enfants d'intelligence normale, beaucoup ont en eux de quoi les redresser ou les masquer et la facilité nous égare, ou bien la religion devient une affaire d'intelligence. Les enfants pauvres en intelligence nous ramènent devant l'essentiel. Quand on a vu communier dans un recueillement émouvant une pauvre fille dont on se demandait si elle pourrait jamais dépasser l'idée des réalités les plus élémentaires et les plus matérielles, on regarde d'un regard nouveau les bien doués et mal priants qui sont nos élèves. N'aurions-nous pas quelques bonnes leçons à prendre des arriérés et de leurs catéchistes ?

M. F.

LITURGIE

Parole de Dieu et Liturgie. 3e Congrès du C.P.L. à Strasbourg. Coll. « Lex orandi », 25. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 390 pp.; 9,60 NF.

On trouvera dans ce volume le texte des rapports présentés au troisième Congrès National du C.P.L., qui s'est tenu à Strasbourg en juillet 1957, sur le thème Bible et liturgie. Après que l'abbé Jounel ait montré la place que la Bible tient dans les différentes fonctions liturgiques, aussi bien en Orient qu'en Occident, le R.P. Daniélou explique ce fait en rappelant, à la suite des Pères, que

« les sacrements sont simplement la continuation dans le temps de l'Église des actions de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament ». La célébration liturgique n'évoque pas seulement l'histoire sainte, elle en est la réalisation actuelle : comme le dit avec raison, M. Lesort, « l'Alliance, c'est aujourd'hui ». Lue ou plutôt proclamée dans la liturgie, la Bible y redevient Parole de Dieu, et cette Parole doit pouvoir être comprise et vraiment reçue par ceux auxquels elle s'adresse. Il y a là tout un problème pastoral, dont les RR. PP. Bouyer, Roguet et Gelineau étudient les divers aspects, théoriques ou pratiques.

Viennent ensuite trois témoignages attestant de quelle efficacité peuvent être la Bible et la liturgie dans la formation religieuse des enfants ou des adultes : M. Coudreau montre ce qui a été fait et ce qui reste à faire sur ce point dans l'enseignement du catéchisme, M. l'abbé Pézeril décrit l'expérience réalisée dans une paroisse de Paris et Mgr Spuelbeck évoque en termes émouvants la ferveur biblique et liturgique d'un diocèse d'Allemagne de l'Est. D'autres rapports, dus à M. Urs von Balthazar, à M. l'abbé Moeller et au R. P. Lécuyer, soulignent que Dieu pour parler aux hommes a employé leur langage et que cette Parole divine continue à s'adresser à tous les hommes sans exception. Enfin Mgr Garrone, en invoquant l'exemple de sainte Thérèse de Lisieux, fait entrevoir quel fruit la Parole de Dieu peut produire dans l'âme qui l'accueille avec joie.

De l'ensemble de ces études se dégage la conclusion que non seulement il y a interdépendance entre la Bible et la liturgie, mais encore que la Bible ne prend tout son sens que lorsqu'elle est lue par l'Église dans la liturgie; dans cette perspective, on aurait souhaité qu'un rapport montre comment la liturgie lit et interprète le texte sacré, comment ses choix, ses applications, ses modifications éventuelles, concourent à dessiner ce qu'on peut bien appeler l'exégèse liturgique de la Bible.

PH. R.

Dom THIERRY MAERTENS : *Pour une meilleure intelligence du Canon de la messe*. Coll. « Paroisse et liturgie », 42. Apostolat liturgique, Bruges, 1959; 116 pp.; 6,20 NF.

Voici un excellent petit livre, que tout prêtre devrait lire et relire : c'est, dans toute la force du terme, une « explication » du Canon de la messe, qui fait apparaître les richesses contenues et trop souvent cachées dans cette prière si dense. Dom Maertens en suit le texte pas à pas, et pour chaque mot ou chaque phrase il indique les passages scripturaires qui ont pu l'inspirer, rappelle le sens exact qu'avait tel terme ou telle expression dans la langue religieuse ou impériale des IVe et Ve siècles, cite enfin les formules parallèles employées par d'autres anaphores. Cette méthode permet de résoudre de façon simple et satisfaisante certaines énigmes, comme le *mysterium fidei* de la consécration, mais surtout elle dégage, et présente sous leur vrai jour, les nombreux thèmes bibliques et théologiques qui affleurent dans le Canon. Bien sûr, tout n'est pas neuf dans ce commentaire, et l'auteur cite abondamment les travaux récents qui lui ont fourni ses matériaux, mais il excelle à mettre cette érudition au service d'une intelligence vraie et savoureuse de la prière eucharistique.

PH. R.

HENRY JENNY : *Le mystère pascal dans l'année chrétienne*. Coll. « A la découverte de ». Équipes enseignantes, Paris, 1958; 168 pp.; 5,50 NF.

Lors de sa récente nomination comme évêque auxiliaire de Cambrai, Mgr Jenny a placé dans ses armes

Agneau de Cluny qui orne la couverture de son livre : un Agneau passant », et tenant la croix. Cet Agneau passant de la Mort à la Vie, tenant la croix comme un instrument de triomphe, c'est le symbole du mystère pascal, centre non seulement du Temps de Pâques, mais de toute l'année liturgique. La fête annuelle de Pâques, la célébration hebdomadaire du Jour du Seigneur, l'eucharistie quotidienne, sont autant de « re-présentations » de l'unique mystère pascal. Dégager, dans cette lumière de Pâques, la signification et les leçons de chacune des périodes de l'année chrétienne, tel est le propos de cette excellente initiation : au simple fidèle elle paraîtra facilement accessible, mais au meilleur liturgiste elle semblera difficilement épuisable. Souhaitons que ses nouvelles fonctions n'empêchent pas Mgr Jenny, mais au contraire lui donnent de nouvelles raisons, d'annoncer aux catéchumènes et aux autres les splendeurs du mystère pascal : depuis toujours, c'est une des plus belles tâches de l'évêque.

PH. R.

Dom GASPAR LEFEBVRE : *Notre participation au drame de la rédemption par la liturgie.* Apostolat liturgique, Bruges, 1959; 480 pp.; 15,00 NF.

Toute célébration liturgique accomplit les figures de l'Ancien Testament, renouvelle les mystères du Christ, construit l'Église et chacun de ses membres, annonce enfin et prépare la louange du ciel. Mettre en lumière cette quadruple dimension des rites et des textes, c'est leur donner tout leur sens en les situant à leur place exacte dans le vaste dessein de l'histoire du salut. C'est ce que fait Dom Lefebvre, avec sa maîtrise habituelle, pour les textes du missel : toutes les messes dominicales et celles des principales fêtes sont ainsi examinées en fonction des différentes phases de l'économie rédemptrice. Ce commentaire du missel — édition remaniée d'une série d'articles parus en 1956-1957 dans *La Croisade liturgique à l'École et au Foyer* — nourrira utilement la spiritualité et la prédication qui se veulent liturgiques.

PH. R.

ARCHDALE A. KING : *Liturgy of the Roman Church.* Longmans, Green and Co, Londres, 1957; 476 pp.; 42 s.

Moins original que les volumes sur la liturgie des Ordres religieux et des Sièges Primatiaux d'Occident, ce nouvel ouvrage n'en sera pas moins utile. L'auteur s'y montre, à son ordinaire, largement informé. Il rassemble commodément, en s'appuyant sur l'état le plus récent de nos connaissances, une foule de renseignements sur l'histoire de la liturgie romaine, sur les éléments matériels qu'elle utilise; il donne enfin une description de la messe en faisant l'histoire de chacun des rites qui la composent, il faut se rappeler qu'A. King utilise le mot liturgie au sens resté traditionnel en Orient de liturgie eucharistique. On ne trouvera donc pas dans ce volume d'étude des autres rites sacramentaires non plus que de l'office divin. On ne peut que souhaiter voir l'auteur entreprendre un jour ces études. Tel quel, cet ouvrage est de ceux qui rendront les plus grands services à tous ceux qui veulent connaître l'histoire et les rites de la liturgie romaine.

I.-H. D.

Richesse et déficiences des anciens psautiers latins. Collectanea Biblica Latina, 13. Abbaye Saint-Jérôme, Rome, 1959; 268 pp.; 2.800 lires.

Parmi les prêtres et les communautés qui avaient adopté le « nouveau psautier », un bon nombre n'ont pas tardé à revenir à l'ancienne version, qui, malgré ses imperfec-

tions, leur semblait mieux exprimer la prière de l'Église. De cette version traditionnelle, connue sous le nom de psautier gallican, les bénédictins de l'Abbaye Saint-Jérôme *in Urbe* mettent en lumière les qualités et les faiblesses, avec toute la compétence qu'ils ont acquise dans leur travail de revision de la Vulgate.

Dans l'introduction, Dom Salmon souligne la complexité de l' « original » hébreu et l'importance hors de pair du texte des LXX dans l'Église des premiers siècles. Viennent ensuite une dizaine d'études, dont les unes comparent le psautier gallican à l'hébreu massorétique, à la version des LXX et aux divers psautiers latins anciens, dont les autres s'attachent à montrer comment les psaumes ont été interprétés par les Pères, par les commentateurs médiévaux, par la liturgie romaine, voire par les mélodies grégoriennes. Pour donner une plus grande homogénéité à leur travail, les collaborateurs de ce volume (parmi lesquels ne figurent pas seulement des moines de Saint-Jérôme, mais aussi le P. Daniélou, Dom J. Leclercq, le P. Beaucamp, etc.) ont tous pris leurs exemples dans le groupe des psaumes 20 à 25.

Ces études abondent en indications neuves et suggestives sur la méthode et l'esprit des traductions anciennes du psautier : celles-ci ont visé non pas à faire œuvre littéraire, mais à rendre la parole de Dieu avec une fidélité extrême, aboutissant ainsi à la création d'une langue biblique et sacrée, distincte aussi bien de la langue classique que de la langue familière. Ce n'est donc qu'avec une grande prudence, et avec une parfaite connaissance de la tradition, que l'on devrait procéder éventuellement à une revision du psautier gallican, pour mettre davantage en valeur ses richesses et remédier à ses déficiences. Les bénédictins de Saint-Jérôme y sont préparés mieux que personne, et comment ne pas souhaiter qu'après tant d'années de travail et tant de preuves de haute compétence en matière de Bible latine, ils ne soient chargés de cette revision, espérée par tant de prêtres et de religieux ?

PH. ROUILLARD.

PATRISTIQUE

IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la Prédication Apostolique*. Coll. « Sources Chrétiennes », 62. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 184 pp.

Nous venons enfin de recevoir l'édition de la *Démonstration de la Prédication Apostolique* de saint Irénée, depuis longtemps annoncée et que nous attendions avec impatience. Elle est due à L.-M. Froidevaux, professeur à l'Institut Catholique de Paris. Jusqu'en 1904, l'on ne connaissait de cet écrit que le nom. A cette date, il fut découvert dans un manuscrit arménien. Il fut alors rapidement traduit en diverses langues, dont en français. Mais les deux traductions françaises sont difficilement accessibles et de plus les progrès accomplis depuis lors permettaient d'améliorer sensiblement la traduction proposée. Cet écrit est sans doute l'un des plus importants du second siècle. Il constitue une sorte de catéchisme pour adultes, d'une rare densité. La traduction nous semble excellente, les notes philologiques sont précieuses. Mais nous regrettons l'absence d'une introduction théologique, aidant le lecteur à mieux apprécier le contenu du texte.

F. R.

DENYS L'ARÉOPAGITE : *La Hiérarchie céleste*. Coll. « Sources Chrétiennes », 58. Éd. du Cerf Paris, 1958; XCV-226 pp.

La collection « Sources Chrétiennes » a publié une édition remarquable de la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite. Elle est le fruit

une collaboration des meilleurs spécialistes. Le texte critique est dû au docteur G. Heil, qui le fait accompagner d'une étude critique. L'introduction est de R. Roques, auteur d'une thèse qui fait autorité sur l'Univers dionysien. Enfin la traduction et les notes sont de M. de Gandillac. Celui-ci ne se contente pas de reprendre la traduction qu'il avait donnée chez Aubier, mais il l'améliore sensiblement pour « serrer » davantage le texte grec et lui donner une précision technique plus rigoureuse. Cette collaboration internationale a permis une édition remarquable où nombre de difficultés d'un texte particulièrement difficile se trouvent élucidées.

F. R.

Saint AUGUSTIN : *La Cité de Dieu,* livres I-V, VI-X. Coll. « Bibliothèque Augustinienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 870 et 672 pp.

Après le *de Trinitate,* la Bibliothèque Augustinienne édite l'ouvrage le plus vaste d'Augustin, le *de Civitate Dei.* L'introduction générale et une partie des notes sont de G. Bardy, la traduction est due à G. Combès, les notes ont été mises au point par les PP. Thonnard, de Veer et Folliet. Les deux premiers volumes parus contiennent les livres I à X. C'est intentionnellement que ces deux volumes furent publiés ensemble, car les dix premiers livres forment un tout, « un gigantesque excursus » assure même H.-I. Marrou. Cette partie, de caractère polémique, se subdivise en deux sections : les dieux n'assurent pas à leurs adorateurs les biens matériels (I-V), ils leur assurent encore moins la prospérité spirituelle (VI-X). Il faudrait une ample chronique pour rendre compte de façon approfondie de ces premiers tomes. Ici, nous devons nous borner à les recommander chaudement.

F. R.

Nine Sermons of saint Augustine on the Psalms, translated and introduced by Edmond Hill. Longmans Green and Co, London, 1958; 176 pp.; 18 /.

Étant donné la place de saint Augustin dans la tradition théologique latine, il n'est pas étonnant que les traductions de ses œuvres soient particulièrement nombreuses. Signalons une traduction anglaise de neuf sermons sur les Psaumes. La traduction est intentionnellement assez libre. « Je ne cache pas que mon anglais est plus proche du ton de la conversation que le latin d'Augustin, mais ma justification est qu'il est nécessaire d'exagérer un peu pour faire sentir au lecteur d'aujourd'hui l'originalité du ton d'Augustin. » L'introduction présente la situation de l'Église d'Afrique au temps d'Augustin et analyse sa méthode exégétique. Écrite sans étalage d'érudition, elle témoigne d'une intime connaissance de l'œuvre d'Augustin et des travaux les plus récents.

F. R.

THÉODORET DE CYR : *Thérapeutique des maladies helléniques.* Coll. « Sources Chrétiennes », 57. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 522 pp. (en deux tomes).

Les éditions de textes patristiques se multiplient, signe de l'intérêt croissant pour le message des premiers siècles de l'Église. Mais cette abondance même nous contraint à ne signaler ici que brièvement les textes dernièrement parus.

La collection « Sources Chrétiennes » nous offre une excellente édition de la *Thérapeutique des maladies chrétiennes* de Théodoret de Cyr, le dernier grand ouvrage apologétique de la période patristique. Cette édition très soignée est due au P. Canivet. Celui-ci publiait simultanément une importante étude sur cet ouvrage, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle,* que le P. Dalmais a présentée dans cette revue, où il s'ef-

forçait de reconstituer le milieu intellectuel de Théodoret, le but de son entreprise, son originalité et ses sources. Ici, une brève introduction résume les conclusions de l'ouvrage précédent. « Beaucoup plus qu'une réponse à des objections disparates, souligne le P. Canivet, elle dresse en face de l'hellénisme le christianisme, en face de l'humanisme païen le seul humanisme qui ait droit de prétendre satisfaire à toutes les exigences de l'homme et de tout exiger de lui » (p. 46).

F. R.

S. HIERONYMI PRESBYTERI : *Opera*. Pars II : *Opera Homiletica*. Coll. « Corpus Christianorum ». Series Latina, LXXVIII, par D. Germain Morin, Turnholt; 580 pp.

Le volume 68 du « Corpus Christianorum » met à notre portée l'héritage homilétique de saint Jérôme, qui nous avait été restitué par Dom Morin il y a une soixantaine d'années. L'édition présente reproduit celle de Dom Morin, mais en tenant compte des progrès de la critique. De nouveaux manuscrits ont été collationnés pour le Traité sur les Psaumes. Ce tome fera la joie de bien des patrologues et leur permettra de découvrir un saint Jérôme plus simple, plus humble, en tout cas plus aimable.

F. R.

Michel MESLIN : *Hilaire de Poitiers*.

Denys GORCE : *Paulin de Nole*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 101 et 90 pp.

Alertes et bien informées, comme celles qui les ont précédées, ces deux nouvelles plaquettes feront mieux connaître deux grandes figures du passé chrétien. Hilaire et Paulin sont de ces Gallo-Romains de bonne souche, riches et cultivés qui, à l'heure de la maturité, ont rencontré le Christ et se sont mis totalement à son service. L'un et l'autre seront évêques. Mais Paulin reste l'aimable chantre de son cher saint Félix, l'ami qui épanche son cœur, non sans quelque préciosité, auprès de ses nombreux correspondants. Hilaire, une génération plus tôt, avait été confesseur de la foi face à l'arianisme soutenu par la puissance impériale et le premier grand Docteur de la Trinité en Occident. Par sa doctrine et par sa vie il avait fait connaître à l'Occident latin la théologie et l'ascèse monastique de l'Orient. Quelques citations bien choisies permettent aux chrétiens d'aujourd'hui d'entendre la voix d'Hilaire et de Paulin et de s'instruire de leur expérience.

I.-H. D.

Les saints moines d'Orient (IVe siècle). Textes choisis et présentés par le R. P. Placide Deseille, o.c.s.o., moine de Bellefontaine. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1959; 182 pp.; 6,15 NF.

Un recueil auquel il faut souhaiter une très large diffusion. Notre temps a, plus que tout autre, besoin d'entendre la voix de ces hommes de Dieu qui, les premiers, ont voulu, au milieu d'un monde devenu chrétien de nom, vivre « à la lettre et sans glose » l'Évangile. Notre agitation doit se trouver confrontée avec l'appel du désert. Jamais comme en ces premiers temps, pour toujours exemplaires, le monachisme n'a réalisé sa vocation prophétique : témoin du royaume qui vient et qui est déjà au-dedans de nous, si nous savons l'y chercher.

On trouvera dans ce volume les textes essentiels de la Vie de saint Antoine par saint Athanase, de la Règle de saint Pachôme, des écrits ascétiques de saint Basile, des Institutions et Conférences de Jean Cassien, qui transmit à l'Occident latin les éléments essentiels de cette tradition monastique orientale. De brèves introductions et un index achèvent

faire de ce petit volume une excel-
ite initiation à quelques-uns des
ctes les plus fondamentaux de la
iritualité, textes dont l'influence
est depuis des siècles étendue bien
delà des monastères.

I.-H. D.

JACQUES FONTAINE : *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Études augustiniennes, Paris, 1959; 2 vol., 1.014 pp.; 75,00 NF.

Placé par l'Église au rang de ses
octeurs, saint Isidore de Séville
est plus aujourd'hui, pour la plu-
rt des chrétiens, qu'un nom sans
sage. Son rôle dans l'histoire de la
nsée et de la civilisation chrétien-
s fut pourtant immense. C'est pour
ie large part grâce à lui qu'une
rtie importante de la culture anti-
ie, réduite aux condensés et aux
mplifications des « Étymologies »
« Origines », fut mise en réserve
our les premières renaissances mé-
évales.

Il est donc du plus haut intérêt
dresser l'inventaire de cette cul-
re telle qu'elle pouvait être con-
ie, sinon encore vivante, dans la
étique de la première moitié du
IIe siècle. J. Fontaine a consacré à
tte enquête une thèse qui fait appel
toutes les ressources de la méthode
ilologique. Suivant le cycle « ency-
opédique » de l'éducation antique,
examine tour à tour ce qu'Isidore
connaît et ce qu'il en conserve.
ondante et riche dans le domaine
la grammaire et de la rhétorique,
tte culture apparaît surtout scolaire
sans contact direct avec les maî-
es de l'antiquité classique. Plus
ave encore est le déclin des scien-
s exactes malgré le regain que les
igences du comput ecclésiastique et
polémique contre les astrologues
lent à l'astronomie. Pas de philo-
phie construite et cohérente, mais
s bribes transmises par l'inter-
édiaire d'Augustin et surtout de
Cassiodore. Immense effort cependant qui témoigne de vastes lectures; J. Fontaine tente de reconstituer la bibliothèque isidorienne et, tâche plus difficile, les méthodes de travail de son possesseur. Les derniers chapitres, en déterminant la nature et l'objet de la culture isidorienne, sa place dans l'Occident du VIIe siècle, les caractères et les limites de la Renaissance dont elle témoigne et qu'elle veut promouvoir, remettent à sa juste place, qui demeure grande, l'œuvre de l'évêque de Séville. De l'enquête attentive qu'il a menée avec probité, fouillant jusqu'aux derniers détours d'une œuvre complexe pour les éclairer de toutes les ressources de la philologie et de l'histoire, J. Fontaine a su faire jaillir la figure d'un homme conscient de la mission qui incombait à l'Église après les ruines entraînées par les invasions. L'âme d'Isidore et les préoccupations spirituelles qui orientèrent et soutinrent son labeur intellectuel se laissent percevoir tout au travers de cette étude. Grâce à elle nous comprenons mieux comment, déjà au plan de la culture profane, Isidore est l'un des pionniers de la civilisation de l'Occident chrétien.

I.-H. Dalmais.

Sancti Bernardi Opera. Vol. II : *Sermones super Cantica Canticorum 36-86*. Editiones Cistercienses, Romae, 1958; XXXVI-328 pp.

Présentant le premier tome de l'édition critique des œuvres de saint Bernard, nous en avons alors souligné les mérites. Le deuxième tome contenant les sermons 36-86 vient de paraître. Il est précédé d'une étude de Ch. Mohrmann sur la langue et le style de saint Bernard. Elle montre comment Bernard s'insère dans la tradition ancienne. Signalons aussi quelques remarques intéressantes sur le vocabulaire mystique de saint Bernard...

F. R.

LIVRES REÇUS

ABRAHAMS (Peter) : *Rouge est le sang des Noirs.* Roman. Éd. Casterman, Paris, 1959; 228 pp.; 7,95 NF.

ANCELET-HUSTACHE (Jeanne) : *Saint Nicolas.* Coll. « Votre nom — votre saint ». Maison Mame, Tours, 1959; 102 pp.; 9 illustrations.

BARS (Henry) : *Maritain en notre temps.* Éd. B. Grasset, Paris, 1959; 400 pp.; 16,50 NF.

BEAUCAMP (Evode) : *La Bible et le sens religieux de l'univers.* Coll. « Lectio divina ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 224 pp.; 9,30 NF.

BECQUÉ (Maurice et Louis) : *Je ressusciterai.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 3,50 NF.

BORNE (Étienne) : *Dieu n'est pas mort.* Essai sur l'athéisme contemporain. Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 3,50 NF.

BOUDET (Robert) : *Sommes-nous libres d'avoir des enfants?* Éd. Alsatia, Paris-Colmar, 1959; 152 pp.; 6,90 NF.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. JAQUEMET. Tome XX. Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1959.

CHÉRY (H.-Ch.) : *L'offensive des sectes,* 3e édition. Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 522 pp.; 12 NF.

COLIN (L., CssR) : *Noviciat. Essai de formation religieuse.* Éd. Saint-Paul, Paris, 1959; 380 pp.

COLIN (Pierre) : *Aspects de l'âme malgache.* Coll. « Lumière et nations ». Éd. de l'Orante, Paris, 1959; 144 pp.

Comunicacion Cristiana de Bienes, en el Nuevo Testamento. Coll. « Mundo Mejor ». Ed. Euramerica, Madrid, 1959; 242 pp.

CONGAR (Yves M.-J.) : *Vaste monde, ma paroisse.* Coll. « Bibliothèque de l'homme d'action ». Éd. Témoignage chrétien, Paris, 1959; 228 pp.; 6 NF.

DANIÉLOU (J., s.j.) et RENARD (S. Exc. Mgr) : *La communauté chrétienne révélatrice du mystère de l'unité et de la catholicité de l'Église.* A.C.G.F., Paris, 1959; brochure de 50 pp.

Demain la forêt, aujourd'hui les glands. Pensées du chanoine C. G. VAN CROMBRUGGHE. Librairie des Éditions Universitaires, Bruxelles, 1959; 88 pp.

Documents du magistère. 7 brochures : *Dieu. La Révélation. Jésus. L'Église. La grâce. Les sacrements. La Vierge Marie.* Imprimerie catholique, Beyrouth.

DOMINELLI (Bruno M., o.s.m.) : *Epistolario del Venerabile P. Angelo M. Montorsoli (1547-1600).* Ed. Studi Storici O.S.M., Rome, 1959; 134 pp.

ÉMERY (Pierre-Yves) : *Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVIIe siècle.* Coll. « Verbum Caro ». Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959; 88 pp.

FUCHS (Emil) : *Christliche und marxistische Ethik.* Tome II. Koehler und Amelang, Leipzig, 1959; 252 pp.

GAVALDA (Berthe) : *Le mouvement œcuménique.* Coll. « Que sais-je ». P.U.F., Paris, 1959; 128 pp.

GIRAULT (René) : *Pour un catholicisme évangélique.* Coll. « Spiritualité ». Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 256 pp.

GROSSIER (Pierre-Georges) : *Les pensées du silence.* Maison Aubanel, Avignon, 1959; 166 pp.

JOFINGER (J., s.j.), KELLNER (J., s.j.) , BRUNNER (P., s.j.) : SEFFER (J., s.j.) : *Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire.* « Cahiers de Lumen Vitae ». Apostolat liturgique, Bruges, 1959; 368 pp.

AVELET (Robert) : *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle.* Tiré à part de la « Revue des Sciences religieuses ». En vente chez l'auteur, 4, impasse Saint-Joseph, Épinal; 176 pp.; 12 NF.

EAN CASSIEN : *Conférences.* III. Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 248 pp.; 15 NF.

ABBENS (Jean) : *L'Église et les centres urbains.* Éd. Spes, Paris, 1959; 138 pp.; 4,20 NF.

ABBENS (Jean) : *La sociologie religieuse.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 3,50 NF.

ODETTI (Milka) : *La matière imaginaire.* Éd. Peyronnet, Paris, 1959; 280 pp.; 12 NF.

IARITAIN (Jacques et Raïssa) : *Liturgie et contemplation.* Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 104 pp.

IAUBLEIGES (G. DE) : *Logique en fantaisie.* Les Presses Universelles, 1959; 318 pp.

IAUCHAUSSAT (Gaston) : *La liberté spirituelle.* Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». P.U.F., Paris, 1959; 392 pp.; 12 NF.

IAURY (Pierre) : *L'eschatologie.* Coll. « Nouvelle série théologique ». Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 92 pp.

IENDIGAL (Louis) : *Découverte de l'Église.* Ed. Spes, Paris, 1959; 304 pp.; 15 NF.

IETODIO DA NEMBRO : *Gaetano Migliorini da Bergamo nel settecento religioso italiano.* Centro Studi Cappuccini Lombardi, Milan, 1959; 360 pp.

IICHEL (Chanoine Jean) : *La vie, la mort, les morts.* Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1959; 176 pp.; 7,50 NF.

lissel de Frère Éloi. Préface de Mgr GARRONE. Illustré par M. Timoleonthos avec un choix de cantiques. Pour enfants de 8 à 12 ans. Éd. Labergerie, Paris, 1959; 2.40 NF.

lissel des petits (Le), par M. l'abbé Louis RÉTIF. Illustrations de Lucette Leprêtre. Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 32 pp. sous couverture cartonnée; 4,90 NF.

ANNEEL (H.) : *Sainte Rita, patronne des causes désespérées.* Coll. « La légion de Dieu ». Éd. Aubier, Paris, 1959; 198 pp.

AQUETTE (Henri) : *Prières.* Coll. « Alternance ». Éd. du Scorpion, Paris, 1959; 160 pp.

AULIN (Antoine) : *Saint Cyrille de Jérusalem, catéchète.* Coll. « Lex Orandi ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 254 pp.; 10,80 NF.

AYOT (Armand) : *L'offrande du berger.* Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 80 pp.

EPLER (Conrad, o.p.) : *Sacramental Prayer.* Bloomsbury Publishing Co, Londres, 1959; 150 pp.; 10 s. 9 d.

ÉRY (André) : *Le catéchisme de Heidelberg.* Un commentaire pour notre temps. Coll. « Nouvelle série théologique ». Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 128 pp.

ETIT (R. P. François, o. praem.) : *Les cantiques des montées.* Éd. E. Vitte, Lyon, 1959; 174 pp.

HILIPPE DE LA TRINITÉ (R. P., o.c.d.) : *La rédemption par le sang.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 3,50 NF.

AFFA (Vincenzo) : *La liturgia delle ore.* « Bibliotheca di scienze religiose ». Éd. Morcelliana, Brescia, 1959; 358 pp.

RANWEZ (E.) : *Morale et perfection.* Coll. « Morale chrétienne ». Desclée et Cie, Paris, 1959; 246 pp.; 1,20 NF.

RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité.* Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 528 pp.; 24 NF.

ROLLA (Armando) : *L'ambiente biblico.* « Biblioteca de scienze religiose ». Ed. Morcelliana, Brescia, 1959; 186 pp.

San Antonio Maria Claret. Escritos autobiograficos y espirituales, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959; 968 pp.

SANDY (Isabelle) : *Je n'ai jamais vu Dieu.* Éd. Alsatia, Paris-Colmar, 1959; 104 pp.

Scritti del Card. A. Ildefonso Schuster. La Scuola Cattolica, Varese, 1959; 544 pp.; 2.500 L.

SPICQ (C., o.p.) : *Agapè dans le Nouveau Testament.* Tome III : *Analyse des textes.* Coll. « Études bibliques ». Éd. Gabalda, Paris, 1959; 360 pp.; 34 NF.

STAEHELIN (Ernst) : *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Band V. Verlag Friedrich Reinhardt A. G., Basel, 1959; 532 pp.; DM 43.20.

THOMAS MORE (saint) : *Dialogue du réconfort dans les tribulations.* Traduction de Marie-Claire LAISNEY. Préface de Marie DELCOURT. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1959; 308 pp.; 7,95 NF.

VANNUCCI (P. Giovanno, o.s.m.) : *Le parole dei Padri del Deserto.* Ed. Corsia dei servi, Milan, 1958; 114 pp.

VISCHER (Lukas) : *La confirmation au cours des siècles.* Traduction de Jean CARRÈRE. « Cahiers théologiques ». Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959; 96 pp.; 7,15 NF.

VISCHER (Wilhelm) : *Le prophète Habaquq.* Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 64 pp.

WEYERGANS (Franz) : *Mystiques parmi nous.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 3,50 NF.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

L. Villette, Foi et sacrement, t. I : Du Nouveau Testament à saint ugustin, p. 197 (J. Gaillard). — Redécouverte du jeûne, p. 202 (Ph. Rouillrd. — P. de la Tour du Pin, Le Second Jeu, p. 205 (A. Alter).

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

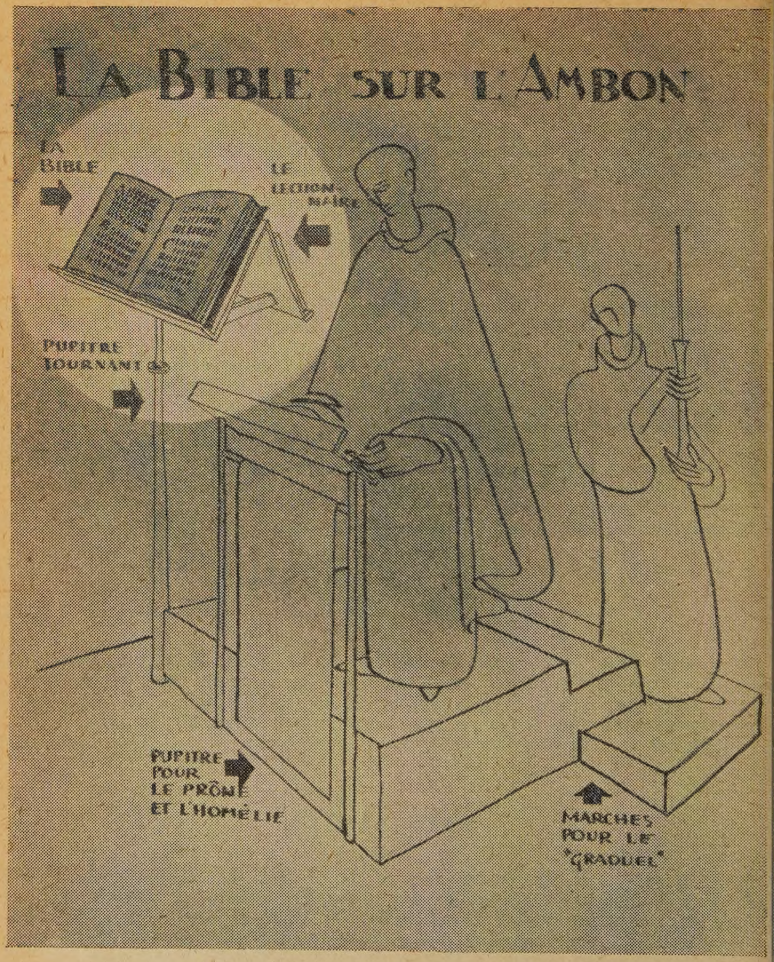
J. de Baciocchi, La vie sacramentaire de l'Église, p. 215 (Ph. R.). — acraments and Worship, p. 215 (F. R.). — Le péché, p. 216 (H.-D. R.). — . Borne, Le problème du mal, p. 216 (B. Bro). — R. Guardini, Le Monde t la Personne, p. 217 (G. Lafon). — H. Bars, L'homme et son âme, p. 218 .-P. Lintanf). — L'homme au regard de la foi, p. 218 (J. C.). — P. Chauhard, L'être humain selon Teilhard de Chardin, p. 219 (L. Bouyer). — . Jean-Nesmy, L'amour du Christ, p. 219 (Ph. Rouillard). — Aelred de ievaulx, Quand Jésus eut douze ans, p. 220 (F. R.). — Amédée Hallier, n éducateur monastique, p. 220 (L. Bouyer). — Manuel du Catéchisme iblique. Tome I : Dieu et notre rédemption, p. 221 (M. F.). — Henri Bisonnier, Pédagogie de résurrection, p. 221 (M. F.). — Henri Bissonnier, 'édagogie catéchétique des enfants arriérés, p. 222 (M. F.).

LITURGIE

Parole de Dieu et Liturgie, p. 223 (Ph. R.). — Th. Maertens, Pour une eilleure intelligence du Canon de la messe, p. 224 (Ph. R.). — H. Jenny, e mystère pascal dans l'année chrétienne, p. 224 (Ph. R.). — G. Lefebvre, otre participation au drame de la rédemption par la liturgie, p. 225 (Ph. R.). - Richesse et déficience des anciens psautiers latins, p. 225 (Ph. Rouillard).

PATRISTIQUE

Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique, p. 226 F. R.). — Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste, p. 226 (F. R.). — aint Augustin, La Cité de Dieu, livres I-V, VI-X, p. 227 (F. R.). — Théoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques, p. 227 (F. R.). — . Hieronymi Presbyteri : Opera. Pars II : Opera Homiletica, p. 228 F. R.). — M. Meslin, Hilaire de Poitiers, — D. Gorce, Paulin de Nole, . 228 (I.-H. D.). — Les saints moines d'Orient, p. 228 (I.-H. D.). — . Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigohique, p. 229 (I.-H. Dalmais). — Sancti Bernardi Opera. Vol. II : Sermones super Cantica Canticorum 36-86, p. 229 (F. R.).



L'Ambon est traditionnellement le lieu où l'on annonce et commente la Parole de Dieu. Il est donc normal et souhaitable que le livre qui nous transmet cette Parole soit gardé et exposé en ce lieu privilégié.